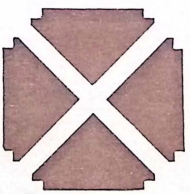
ISSN 0034 - 4486

Renovatio



Aprile - Giugno 1983 - anno XVIII - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

LXXVII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Aprile - Giugno 1983 - anno XVIII - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* I SETTANT'ANNI DEL CATECHISMO DI SAN PIO X

SAGGI:

169 **Luigi Iammarrone** - La cristologia di E. Schillebeeckx (Parte I).

ARTICOLI:

209 **Pier Carlo Landucci** - Il mito darwinista.

223 **Francesco Trisoglio** - L'uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel « Christus Patiens » (Parte V).

251 Eucaristia e polemica - Premessa.

255 **Giuseppe Colombo - Inos Biffi** - Eucaristia e polemica

ANTOLOGIA:

271 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (Parte V).

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

297 **Alberto Boldorini** - Una metodologia antica per la preghiera dei principianti o dal *Cortegiano* del Castiglione al *Trattato della oratione* del card. Federico Fregoso.

LIBRI - Rassegne:

317 **Note sulla storia dell'intransigentismo cattolico** *(B.G.)*.

ABBONAMENTO 1983

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1983 sono così stabilite:*

Italia	lire	10.000
Estero	lire	12.000
Sostenitore	lire	20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

I settant'anni del Catechismo di San Pio X

Nel 1913, quasi a conclusione della titanica lotta contro il Modernismo, San Pio X pubblicava il Catechismo Universale, *che per molti decenni è stato il testo di formazione dei Cristiani. La riduzione della dottrina cristiana a sintesi, facile e presentabile anche ai meno dotati, era stata sentita con nuova forza subito concluso il Concilio di Trento. Ne venne il Catechismo* ad Parochos, *che resta un monumento anche se non fu completato dall'auspicato Catechismo per i* rudi. *Nel secolo XVIII e XIX molti furono i Catechismi editi da singoli Vescovi. Il più fortunato fu quello di Mons. Casati Vescovo di Mondovì (1765). Era logico un Catechismo che aiutasse ad evitare la eresia modernista, come quello di Pio X. E' doveroso parlarne, per richiamare principi valevoli allora come ora e per istituire utili confronti.*

Il Catechismo di San Pio X volle ridurre a sintesi semplice, completa, inequivocabile la dottrina di Cristo. Si espresse nella forma dialogica. Il dialogo obbliga la sostanza a farsi serrata, senza appesantimenti di contorno, senza frange inutili: vuole l'essenziale. In tale modo favorisce il lettore e lo studioso che non ha da condurre alcuna ricerca personale per sapere qual è il contenuto. Non solo: il dialogo favorisce la memoria, che meglio recepisce e mantiene le formule essenziali più che l'andamento discorsivo.

Come già si è detto, il Catechismo fu concepito come un'arma stabile e sicura contro la invadenza di

proposizioni modernistiche. Lo scopo era più che giustificato, dato che il modernismo era vinto, ma non distrutto, tanto da dare in prosieguo delle manifestazioni a lampi fugaci e ristretti, ma che non potevano sfuggire ai veri intendenti di Teologia. Credette — il modernismo — di riaffacciarsi e imporsi al tempo del Concilio vaticano secondo. Fortunatamente il Concilio era condotto da Dio e non abboccò. Uno degli episodi più rimarchevoli accaduti durante il Concilio (nel momento in cui ci fu una chiara affermazione di sopravvivenza sotto la cenere della dottrina modernistica) fu quello relativo all'attacco delle opinioni di uno scrittore: il Vescovo di questo tale si alzò per difendere il suo discutibile suddito, inviando a tutti nientemeno che una « Epistola Apostolica ». Tuttavia le diverse pseudo teologie sorte in epoca posteriore al Concilio si appoggiarono alla tipica licenza modernista (che è quella di affermare senza prove) e qualche volta ne ripresero i motivi. Fortunatamente il Concilio, opera della Provvidenza, rimane, e le diverse spavalde licenze non lo possono scalfire.

Della giusta preoccupazione antimodernista, il Catechismo piano ha una traccia, della quale per la verità bisogna discorrere.

Su alcuni punti importanti (non molti assolutamente) si imponeva una scelta: o rendere le cose tradotte il più possibile in forma semplice e comprensibile, mettendosi a rischio di essere imprecisi, peggio capiti ed ancor peggio sfruttati; oppure usare rigide forme scola-

stiche poco accessibili, ma tali da escludere ogni possibile lettura deviata (almeno nelle persone di buona fede). Fu scelta la seconda via, e per questo un piccolo numero di domande e risposte mantenne il rigore di difficile accesso.

Fu probabilmente questa una delle ragioni — non certo la principale — per la quale molti, dopo il Concilio, pensarono alla redazione di nuovi catechismi. Ne sorsero difatti diversi ed ancora ne sorgono, ma una parte di essi non furono felici e qualcuno dovette subire giudizi assai pesanti; altri furono accettati con diffidenza da molti o non furono addirittura accettati da qualcuno.

Probabilmente non era da scartare l'idea di emendare il catechismo esistente, risolvendo le risposte troppo condensate in termini scolastici con una articolazione delle stesse risposte attraverso diversi punti. Ma a questa soluzione quasi nessuno pensò. La ventata del nuovo fece scegliere soluzioni più radicali.

Più voci si levarono per un ritorno al catechismo di Pio X; e se ne fecero in diverse lingue delle edizioni. La situazione però rimase sostanzialmente quale era.

Sarebbe un grave errore sottovalutare la portata storica del Catechismo *di San Pio X, sia perché dopo la sua accettazione ed uso per molti decenni da grande parte della Chiesa si può ritenere oggi un* locus theologicus, *avendo fruito della approvazione data in tempo considerevole col benestare della Chiesa, sia perché i*

motivi che lo suggerirono e lo vollero congegnato come ancora si legge, in sostanza sussistono e sarebbe bene considerarli.

Ma: altri se ne aggiungono. Ed eccoli: in molte scuole si è praticamente abolita la Teologia fondamentale *che, studiando sul piano storico fatti e validità di documenti, dava alle menti il giudizio di credibilità e di credendità circa la divina Rivelazione. Per molti studenti è semplicemente svanito nelle nebbie il trattato teologico* De Locis Theologicis*; viene così a mancare a questi la orditura logica delle prove in Teologia, e si allarga il campo alle fantasie sul cavallo di Astolfo. Messa più o meno in disparte la logica, non a tutti è visibile l'interna connessione e successione dei Dogmi e delle loro conclusioni o dei loro corollari.*

Il guaio sta in questo pericoloso allargarsi di limiti logici, cosa che porta facilmente a non accorgersi degli scivolamenti in affermazioni troppo spericolate o addirittura in eresie.

Si tratta di difendere la verità che Dio ha affidato alla immutabile Rivelazione e circa la quale a nessuno ha conferito il potere di mutarla, deviarla, reinterpretarla.

Si abbia o non si abbia stima del Catechismo *di San Pio X, esso resta un documento davanti al quale sarebbe bene riflettere, perché la finalità da esso intesa resta intatta e necessaria.*

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

Parte prima

A - I PRINCIPI FILOSOFICI ED ERMENEUTICI DI SCHILLEBEECKX

1. *Il concetto di verità in Schillebeeckx*

L'interesse portato dal nostro A. al problema gnoseologico risale al 1954. In una conferenza tenuta al *Vlaams Werkegenootschap voor Theologie* di Gand, l'A. svolse l'argomento su *Il concetto di verità* (1), nel quale trattò i problemi riguardanti i concetti di verità e di realtà; la verità e il possesso della verità; l'aspetto concettuale della nostra conoscenza e la reinterpretazione del dogma.

Svolgendo l'argomento sulla verità, l'A. faceva rilevare la diversità di orientamento speculativo tra la cultura occidentale dei secoli passati fortemente influenzata dall'ellenismo ed applicata alle verità astratte, universali e immutabili, e la stessa cultura occidentale contemporanea, che nella conoscenza della verità si dirige verso il « concreto ». « Al pensiero puramente concettuale, si oppone oggi l'esperienza vissuta » (2). L'esistenzialismo, la fenomenologia e alcuni neotomisti si situano in questa corrente di pensiero.

---

(1) Cfr. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, Roma 1966, pp. 277-302.

(2) ID., *o.c.*, p. 278.

L'A. è del parere che il pensiero contemporaneo intende reagire simultaneamente « contro l'idealismo... e contro il realismo » rappresentazionista « della scolastica, che vede nel contenuto dei concetti il riflesso esatto della realtà, senza tener conto dell'attività significativa dello spirito » (3). Ora questa reazione si snoda in due tendenze: soggettivistica e oggettivistica, questa ultima però con valore prospettico. La tendenza soggettivistica è costituita dalla fenomenologia, secondo la quale una delle affermazioni fondamentali è che il mondo è essenzialmente un mondo per me (4).

Per questa corrente fenomenologica non vi è nella realtà un senso assoluto, indipendente dalla conoscenza umana, ma ogni senso « oggettivo » le proviene da questa, per cui la realtà assume sensi diversi e mutevoli nella sua relazione all'uomo. Volendo combattere l'idealismo, per il quale è lo spirito umano che crea il contenuto della conoscenza e quindi della realtà, tale tendenza però vi ricade inevitabilmente.

La tendenza oggettivistica, sostenuta da alcuni filosofi cattolici (D. De Petter e St. Strasser) è del parere che la realtà, al di là dell'attività significativa dell'uomo, possiede un senso assoluto, il quale serve di norma a tutta l'attività significativa (5).

Secondo il nostro A., questa tendenza cerca di conciliare la parte di verità contenuta nel pensiero fenomenologico e la concezione della « philosophia perennis », avanzata da alcuni neo-tomisti contemporanei, la quale viene a trovarsi in una prospettiva del tutto differente da quella scolastica.

Passando a determinare il concetto di verità secondo il pensiero moderno, l'A. rileva che esso è divenuto più flessibile tanto da cadere, in molti casi, nel puro relativismo. « L'idea dell'essenziale storicità dell'uomo trae naturalmente seco una concezione della verità molto più fluida della concezione tradizionale dell'uomo come "natura umana" determinata una volta per tutte, non ricevente alcuna determinazione intrinseca dalle circostanze concrete e cangianti. Nella concezione moderna che ammette una realtà assoluta, la realtà (come verità) è consi-

(3) ID., *ivi.*

(4) Uno degli autori di tale corrente fenomenologica è M. MERLEAU-PONTY il quale in *Sens et Non-sens,* Parigi 1948 p. 187 scrive: « Sono sicuro che vi è essere, a condizione di non cercare altra sorta di essere che l'essere-per-me ».

(5) ID., *ivi.*

derata come lo sfondo inesauribile di tutti i nostri significati umani. Il fondamento ontologico, come una sorgente misteriosa di sensi ancora velati, resta sempre lo stesso, ma la sua interpretazione da parte dell'uomo, e quindi il "possesso della verità", si sviluppa e si evolve » (6). Altro è la verità e altro è il possesso della verità da parte dell'uomo.

Il nostro A. a questo punto respinge la posizione totalmente relativistica assunta dalla fenomenologia « estremista », secondo la quale non ci sarebbe alcuna verità assoluta, ma nello stesso tempo sostiene che « l'esperienza ci obbliga a riconoscere — sullo sfondo della verità assoluta, normativa del pensiero — il carattere imperfetto evolutivo e relativo del nostro possesso della verità e, di conseguenza, la possibilità costante di far progredire le nostre precedenti concezioni. Grazie all' orientamento fondamentale (implicito) della nostra conoscenza verso l'assoluto, l'evoluzione incessante della coscienza umana si compie in una reale continuità. Partendo da un punto di vista finito, limitato, sempre cangiante, in una parola storico, possediamo in effetti un'apertura sull'assoluto, di cui, d' altra parte, ci è per natura impossibile impadronirci. A questo riguardo sarebbe falso dire che la verità cambia (che ciò che era vero un tempo non lo è più ora: le nostre stesse espressioni di verità non cambiano, non invecchiano); è il punto di vista sulla realtà che cambia e costantemente si evolve ed è così che la nostra conoscenza si sviluppa dall'interno » (7).

L'A. avanza a questo punto la sua tesi sul «prospettivismo» della conoscenza che sfuggirebbe al « relativismo ». Tutta la nostra conoscenza, da una parte, è ordinata all'assoluto, dall'altra, è contrassegnata dal nostro punto di vista particolare. La coscienza del prospettivismo è la prova del superamento del relativismo (8). L'A., precisando il suo pensiero sull'argomento, aggiunge: « Noi non abbiamo una "coscienza sorvolante", una coscienza che possa sottrarsi ai punti di vista particolari per dominare dall'alto la realtà oggettiva. E tuttavia è proprio questa l'idea che regna ancora in molti ambienti scolastici. Ed è questo che li porta a considerare altri modi di vedere, diversi dal proprio come relativismo, il quale, d'altra parte, è assai reale in molti pensatori moderni » (9).

(6) ID., *o.c.*, p. 279.
(7) ID., *o.c.*, pp. 279-80.
(8) ID., *ivi*.
(9) ID., *ivi*.

2. *Il rapporto tra l'esperienza e la concettualità nella filosofia e teologia cattolica attuali.*

Il nostro A. affronta il problema della verità dei nostri concetti in relazione alla tesi modernistica, alla controversia attorno alla Enciclica « Humani generis » di Pio XII e quindi al rapporto tra l'esperienza e la concettualità nella filosofia e teologia cattolica del nostro tempo.

a) *La tradizione scolastica e la reazione modernista.* - La tradizione scolastica, osserva l'A., ritiene che i nostri concetti, nel loro carattere astratto, siano applicabili alla realtà divina trascendente. « Non solo possiamo "tendere" verso la realtà di Dio, ma possiamo coglierla mediante i nostri concetti, i quali, essendo dotati di un medesimo contenuto concettuale, possono essere applicati in maniera analogica, cioè proporzionale, a Dio e alla creatura » (10).

Questa posizione, che è ancora comune a molti scolastici, ha suscitato una lunga serie di controversie nell'ambito della Scuola. Tuttavia una prima reazione radicale contro la posizione degli Scolastici venne dal Modernismo, che sottolineava, nell'atto di fede, il lato soggettivo, non concettuale, cioè l'esperienza religiosa, alla quale, in sostanza riduceva la Rivelazione. I concetti e le espressioni di fede, per il Modernismo, non possiedono alcun valore di realtà; sono dei meri simboli, di valore pragmatico, condizionati da situazioni storiche sempre diverse, e quindi sempre modificabili, incapaci di esprimere il mistero di Dio che si rivela all'uomo per salvarlo (11).

L'A. critica la tesi modernista mettendone in luce l'unilateralità. L'atto di fede non consta soltanto della « illuminazione interiore » ma anche della formula di fede; se la prima viene staccata dalla seconda, si cade fatalmente nell'eresia. I Modernisti tuttavia, conclude l'A., hanno messo in luce un problema molto reale: « quello della distinzione innegabile tra la verità in se stessa e la verità quale è posseduta dallo spirito umano » (12).

b) *La « Nuova Teologia ».* - L'A. avverte che il tema del

(10) ID., *o.c.*, p. 282.

(11) Cf. G. TYRRELL, *Through Schylla and Charybdis*, Londra 1907.

(12) ID., *o.c.*, p. 285. L'A. cita in nota l'opera di A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903 pp. 190-92 ove è sostenuto quanto da lui è stato affermato nel testo da noi riferito.

rapporto tra esperienza e concetto, non risolto dai Modernisti, è rimasto sempre oggetto di discussione nella problematica filosofica e teologica attuale.

Merita una speciale attenzione, a giudizio dell'A., lo studio di H. Bouillard (*Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, pp. 221-24) nel quale, toccandosi la questione delle formule dogmatiche, si distingue in esse la *rappresentazione* (cioè la veste espressiva, fatta di nozioni contingenti, soggette a mutazione) e la *affermazione* (cioè il contenuto) della verità divina che si vuole esprimere. Secondo Bouillard, il carattere di assolutezza non competerebbe alla rappresentazione, ma alla affermazione.

A questa posizione reagirono i PP. Labourdette e Nicolas, i quali diressero la loro critica contro la distinzione proposta tra l'aspetto di giudizio e l'aspetto di rappresentazione, ritenendo che essa racchiudesse un agnosticismo latente rispetto al contenuto della fede, in quanto l'assoluto dell'affermazione non è raggiunto che da una rappresentazione non assoluta (13).

L'A. a questo punto fa menzione dell'intervento di C. Sträter, il quale reagendo contro Bouillard e i suoi oppositori, sostiene che « le formule dogmatiche non possiedono che un valore limitato, perché non esprimono mai adeguatamente il concetto che la Chiesa vuole con esse esprimere e perché il concetto stesso non esprime mai esplicitamente la totalità del reale. Tuttavia, queste formule possiedono un valore assoluto per il fatto che la realtà è inclusa nel concetto che esse esprimono e le formule ci dicono qualche cosa della realtà stessa » (14).

L'A. osserva che lo Sträter si limita a porre il problema relativo alla coscienza umana di Cristo che, nella sua rivelazione, comunica la realtà salvifica sotto una forma umana, e sotto questo aspetto afferma cose molto giuste ma non risolve il problema del rapporto « esperienza-concetto ». Lo Sträter sembra attribuire un certo valore intuitivo ai concetti come tali (15).

c) *La reazione dell'enciclica « Humani generis »*. - Nel pieno della controversia tra gli autori della « Nuova Teologia » e

(13) Cf. *Dialogue Théologique*, Parigi 1947, pp. 152. Per l'intera controversia cf. G. ELDAROV, *Presenza della Teologia*, Padova 1954, pp. 255.

(14) G. C. STRAETER, *Der waarde der dogmatische, formulering*, in Jaarboek 1949, Werkegen. Kath, Theol. Nederl. Hilversum 1950, p. 194.

(15) SCHILLEBEECKX, *o.c.*, p. 287.

i Padri Domenicani francesi, intervenne Pio XII con l'enciclica *Humani generis*, nella quale il Papa difese il valore della conoscenza intellettuale di Dio, dichiarando che i concetti non sono dei puri simboli di valore pragmatico, ma sono uno strumento conoscitivo dotato di valore ontologico, capace di attingere la realtà come è in se stessa. Tra le altre cose, l'enciclica affermava che i concetti di fede sono « adeguatamente veri »; il senso di questa espressione, osserva l'A., « non può significare che i concetti conterrebbero in modo adeguato ed esaustivo il mistero di fede. Ma, concesso questo, rimane che i concetti sono « adeguatamente veri » (16). Nella terminologia dell'enciclica, i concetti sarebbero inadeguati se non possedessero alcun valore di verità. I concetti hanno un valore assoluto, immutabile per cui le definizioni di fede non possono perdere mai la loro verità. Il Papa tuttavia precisa che i concetti, che compongono le definizioni di fede, possono essere meglio « elaborati », perfezionati « e sottilmente precisati ». Il nostro A. è del parere che la « nuova teologia » non aveva mai affermato che la conoscenza concettuale di Dio sia puramente simbolica o pragmatica. Tuttavia, alcuni dei suoi sostenitori — per mancanza di equilibrio — avevano dato l'impressione di cedere a un certo relativismo (17). Ad ogni modo, conclude l'A., quello che nelle diverse tendenze viene stigmatizzato dall'enciclica di Pio XII è il relativismo dogmatico (18).

3. *L'aspetto non concettuale e l'aspetto concettuale della nostra conoscenza.*

L'A. ritiene che il concettualismo rappresentazionista della Scolastica aveva condotto i filosofi neoscolastici ad un labirinto, non essendo stato risolto il rapporto tra esperienza e concetto. Le ricerche per risolvere tale problema si erano snodate in due direzioni: l'una, quella di M. Blondel, esplicitata in senso « tomista » dal P. J. Maréchal e accettata in teologia da K. Rahner; l'altra, quella di D. De Petter, prolungata nel campo teologico del nostro A.

L'A. respinge la tendenza del P. Maréchal, che si fonda sul dinamismo dello spirito, perché il valore oggettivo della cono-

(16) ID., *o.c.*, p. 288.
(17) ID., *ivi.*
(18) ID., *o.c.*, p. 289.

scenza è fondato su un elemento non intellettuale; d'altra parte, se « la conoscenza umana non può arrestarsi a qualche cosa di finito, non prova che l'uomo raggiunga realmente, nella sua conoscenza, un termine positivamente infinito, Dio stesso » (19). L'A. accetta la tendenza di De Petter la quale, se si accorda con la precedente in quanto nega ai concetti ogni valore oggettivo in se stessi e per se stessi e sostiene che l'aspetto non concettuale fonda il valore di verità dei nostri concetti, si distanzia tuttavia da essa in quanto ripone questo aspetto non concettuale nella dimensione di natura intellettuale dello spirito umano, cioè in un « dinamismo *oggettivo* », che è un orientamento oggettivo dei nostri contenuti di conoscenza che rinviano pure essi « verso l'infinito » (20).

Secondo la concezione di De Petter, il concetto è una « espressione limitata di una conoscenza della realtà inespressa in se stessa implicita e pre-concettuale » (21). La conoscenza preconcettuale può essere chiamata *intuitiva*, in quanto coglie l'oggetto nella sua concretezza e individualità, cioè nella sua ricchezza e dinamicità e sfugge pertanto ad ogni espressione propria. E' in virtù di essa che i nostri concetti rinviano essenzialmente verso ciò che essi vogliono esprimere e non possono esprimere che in un modo inadeguato e limitato. Non è in virtù di un aspetto extra-concettuale — il dinamismo dello spirito secondo il P. Maréchal —, ma è in virtù di un aspetto conoscitivo non concettuale che noi prendiamo coscienza della inadeguatezza dei nostri concetti e siamo spinti a oltrepassare la conoscenza concettuale per raggiungere la realtà in un modo che non è suscettibile di espressione (22). Così, il « concettualizzato » ci rinvia in una maniera determinata verso la realtà che tuttavia non comprende né domina (23).

L'A. tiene a mettere in evidenza che i nostri concetti, in quanto astratti, non possiedono in se stessi e per se stessi alcun valore di realtà, perché ciò che il concetto astratto fa co-

(19) ID., *o.c.*, p. 291. L'A. rimanda in nota all'opera fondamentale del P. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, 2 ed. Cahier I, Paris-Louvain 1927, pp. 207 ss.; cf. ID., *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* in *Rev. Neoscol. de Phil.* 29 (1927) 137-165 e *Melanges J. Maréchal*, I, Paris-Bruxelles 1950.

(20) ID., *ivi.*

(21) Cf. D. LE PETTER, *Impliciete intuitie* in *Tijdschrift voor philosophie* 1 (1939) 84-105; 2 (1940) 515-550; 9 (1949) 3-26; 17 (1955) 199-254; 21 (1959) 737-744.

(22) ID., *o.c.*, p. 292.

(23) ID., *ivi.*

noscere è situato nella realtà concreta ed è dunque realizzato diversamente che nel concetto. Pertanto, il valore di realtà che essi possiedono, dipende dal loro collegamento con l'aspetto non concettuale del conoscere, il quale dà ad essi la direzione giusta e determinata che ci porta verso la realtà da conoscere. In questo modo, conclude l'A., « esperienza e concetto costituiscono insieme un'unica conoscenza della realtà » (24).

L'A. sostiene che S. Tommaso, sebbene non abbia spinto la cosa fino in fondo, tuttavia aveva già insegnato che noi non possiamo applicare i nostri contenuti concettuali come tali a Dio, come se un solo e medesimo contenuto concettuale — per esempio, la bontà — valga analogicamente per la creatura e per Dio. Per lui, il contenuto concettuale di bontà non è che la prospettiva nella quale dobbiamo situare la bontà di Dio senza che sappiamo come sia propriamente applicabile a lui... « Il valore noetico della nostra conoscenza concettuale di Dio consiste tipicamente in un proiettivo con il quale, attraverso i contenuti concettuali, "tendiamo" verso Dio, senza poterlo cogliere concettualmente, pur sapendo che Dio sta precisamente nella direzione oggettiva indicata dal contenuto concettuale » (25). In questo modo, l'A. ritiene che venga superato l'agnosticismo modernista (E. Leroy) e rimanga salda e solida la vecchia affermazione teologica, secondo la quale la più alta conoscenza umana di Dio consiste in una « ignoranza cosciente » (« la teologia negativa ») (26).

Tutto questo, continua l'A., si verifica ancora di più nel campo della conoscenza soprannaturale di fede. Mentre nella conoscenza naturale di Dio, i nostri concetti possiedono un'apertura naturale sul trascendente, nella conoscenza soprannaturale di Dio i concetti naturali acquistano dalla rivelazione l'apertura sulle verità soprannaturali. Rivelandosi sotto una forma umana, Dio dà ai concetti umani una nuova dimensione che essi naturalmente, cioè in se stessi, non possiedono. Questa nuova dimensione deriva loro dall'aspetto non concettuale della conoscenza di fede, la quale orienta oggettivamente il contenuto naturale di conoscenza verso la vita intima di Dio, inaccessibile alla pura conoscenza umana. Così il mistero trinitario ci insegna che in Dio c'è vera paternità e vera filiazione; esse si trovano nel prolungamento di ciò che noi intendiamo per

(24) ID., *o.c.*, p. 292.
(25) ID., *o.c.*, p. 293.
(26) ID., *ivi.*

paternità e filiazione nel campo della nostra esperienza, tuttavia non ci è possibile conoscere concettualmente il modo divino di realizzazione di questa paternità e di questa filiazione (27). Con questo, continua l'A., non si può asserire che i nostri concetti siano dei puri simboli di valore pragmatico, come pretendono i Modernisti « la nostra conoscenza oggettiva di fede si realizza in un atto tendenziale: noi non applichiamo propriamente parlando a Dio il contenuto di rappresentazione puramente concettuale di "padre" e di "figlio", ma, nella linea di questi contenuti concettuali — e in nessun'altra — possiamo realmente raggiungere Dio » (28). Se in Dio, conclude l'A., c'è veramente una persona che è Padre e un'altra che è Figlio, non ci è possibile però rappresentarci in modo proprio questa paternità e questa filiazione.

L'A. ritiene che questa maniera di vedere permetterebbe di risolvere il problema relativo all'affermazione dell'« assoluto della verità di fede e al vasto margine di relatività e quindi di crescita nella nostra riflessione sulla fede all'interno della coscienza umana. Tutto ciò esce dal quadro della conoscenza puramente concettuale » (29).

4. *La « reinterpretazione » del dogma*

In base alle affermazioni precedenti, l'A. affronta il problema della « reinterpretazione » del dogma. Premessa la definizione del dogma quale « espressione ecclesiastica autentica di una verità rivelata » (30), l'A. rileva che il dogma traduce la *realtà* del contenuto rivelato, la quale è espressa in modo concettuale e immaginativo nei concetti e nelle formule. L'oggetto del dogma, in senso stretto, è la realtà salvifica non già il concetto (31). « I concetti di fede sono questa realtà salvifica in quanto conosciuta sotto il modo della nostra conoscenza umana *oggettiva*; in questo senso, l'aspetto concettuale della definizione dogmatica fa, anch'esso, parte dell'oggetto di fede o del dogma, con questa restrizione tuttavia che l'assenso della fede non termina al concetto, ma alla realtà di Dio rivelantesi » (32).

(27) ID., *o.c.*, pp. 293-94.
(28) ID., *o.c.*, p. 294.
(29) ID., *ivi.*
(30) ID., *o.c.*, p. 297.
(31) ID., *ivi.*
(32) ID., *ivi.*

Ora l'A. rileva che nel dogma il mistero di fede è espresso in concetti umani, che non riescono mai a tradurlo in modo esauriente. Nella definizione dogmatica si deve fare una distinzione tra il nocciolo dogmatico e il suo rivestimento accidentale, tenendo conto però che « la verità assoluta non può essere mai formulata in modo puro separatamente dai concetti umani, né può essere percepita se non nei concetti: gli aspetti assoluto e relativo del dogma non possono mai essere nettamente separati l'uno dall'altro » (33). Accade tuttavia che il nocciolo assoluto, inteso dai concetti di fede, si inserisce nelle « idee ricevute » presenti nella psicologia umana. « Questo spiega come ci siano in certe formule dogmatiche, rappresentazioni legate al tempo e alle circostanze che possono essere abbandonate. Così, per esempio, l'idea dell'ascensione del Signore, era legata, un tempo, nella coscienza dei fedeli, alla cosmologia degli antichi. Nella intenzione implicita della definizione dogmatica queste immagini non costituiscono che un modo di esprimersi, ma naturalmente i fedeli le considerano formalmente affermate... (34). Un tempo, la Chiesa, nel modo stesso dei fedeli, si esprimeva spontaneamente come se il rivestimento appartenesse esso stesso al nocciolo del dogma, ma senza tuttavia affermarlo specialmente. E' solamente in seguito a nuove esperienze umane, a dati positivi, che la questione della distinzione tra il "contenuto" e il "rivestimento" della fede è espressamente posto ed è stato possibile esaminare se il "rivestimento" non fosse un semplice modo di rappresentarsi le cose o appartenesse ugualmente al contenuto dogmatico » (35).

Si presenta in tal modo il problema della « reinterpretazione » del dogma, che può avere un senso sia ortodosso che eterodosso. La « reinterpretazione » nel primo senso consiste nel depurare le visuali della fede dai loro rivestimenti invecchiati (ad es., l'immagine tolemaica del mondo introdotta nella rappresentazione di Cristo) (36). Per « reinterpretazione » del dogma nel primo senso, continua l'A., si può intendere anche la rappresentazione con sfumature più delicate dei concetti stessi che esprimono autenticamente, sebbene non esaurientemente, la realtà salvifica (37). Ciò, avviene, secondo l'A., quando agli antichi concetti fisici si sostituiscono le categorie esistenziali.

(33) ID., *o.c.*, p. 299.
(34) ID., *ivi.*
(35) ID., *o.c.*, pp. 299-300.
(36) ID., *o.c.*, p. 300.
(37) ID., *o.c.*, p. 300-02.

Questo va inquadrato nella concezione della nostra conoscenza « in prospettiva », la quale permette di cogliere la realtà della salvezza sotto molteplici punti di vista, dei quali l'uno integra l'altro offrendocene una conoscenza più ricca (38).

Per « reinterpretazione » del dogma nel secondo senso (cioè eterodosso) s'intende l'assunzione del dogma secondo un carattere puramente simbolico o pragmatico dei concetti di fede (39).

L'A. conclude l'argomento rilevando che quanto egli ha detto è generalmente accettato dal pensiero teologico occidentale, mentre è rigettato dalla corrente scolastica, ancorata alla visione della conoscenza in modo molto concettualista, che identifica l'immutabilità della verità con la concezione rappresentazionista dei concetti umani. Non si deve affatto temere che questa concezione ceda al relativismo in quanto essa indica il modo con cui la nostra conoscenza può sfuggire ad esso. In seno alla stessa fede ci sono due diversi tipi di spirito. Il primo si comporta facilmente come se potessimo « impadronirci della verità », « il secondo, mal compreso ed esposto in forma semplicistica, può costituire, di fatto, un relativismo camuffato » (40).

5. *L'identità della fede nella reinterpretazione della rivelazione neo-testamentaria.*

Una tematica costante dell'A. è stata la saldatura tra la fede e l'autocomprensione moderna dell'uomo. L'A. ha cercato di realizzare l'operazione attraverso alcune tappe. Nel periodo da noi sopra esaminato, l'A. cercò di pensare storicamente la verità, facendo ricorso alla gnoseologia di De Petter e proponendo la concezione « prospettivistica » della conoscenza in base alla quale « la conoscenza umana è ad un tempo ordinata all'assoluto e contrassegnata dal nostro punto di vista particolare » (41). « Tale base epistemologica gli [al nostro A.] consentiva di reinterpretare la tradizione, il dogma, e, alla fine, la rivelazione in funzione dell'orizzonte noetico attuale e quindi di riflesso fornire una possibilità di precisazione del metodo teologico. Ma

(38) ID., *o.c.*, p. 301.
(39) ID., *o.c.*, ivi.
(40) ID., *o.c.*, pp. 301-02.
(41) ID., *Rivelazione e Teologia*, p. 280.

la cornice noetica nel pensiero di S. si è poi mostrata in continuo movimento, quasi per una programmata fedeltà al veloce mutare dell'autocomprensione umana. Fenomenologia, personalismo, secolarizzazione, analisi linguistica, ontologia del linguaggio di Heidegger, teoria critica, razionalismo critico sono i punti di riferimento macroscopici della sua evoluzione, che hanno determinato spesso svolte notevoli nel suo itinerario teologico » (42). Poiché l'ultima fase del pensiero del nostro A. è incentrata sulla cristologia nel contesto del problema odierno di « redenzione » e di « emancipazione » o « liberazione umana », è verso di essa che dovremo portare la nostra attenzione.

Nel suo volume *Dio, futuro dell'uomo*, l'A. svolge questa idea di fondo: il mondo culturale del nostro tempo potrà accogliere la fede cristiana a condizione che gli si proponga una nuova concezione di Dio, alla quale corrisponde una nuova concezione dell'uomo con relative conseguenze di ordine metodologico.

L'A. parla della ineluttabilità di una nuova interpretazione del messaggio cristiano in funzione del nuovo orizzonte culturale. Ora la nuova ermeneutica è imposta dal « primato del futuro », che caratterizza il modo di pensare dell'uomo contemporaneo. Alla vecchia immagine di Dio, in stretto rapporto con la vecchia immagine dell'uomo e del mondo, deve essere sostituita la nuova immagine del mondo e dell'uomo, che esige Dio come futuro dell'uomo, come colui che viene, essendo l'unico fine per grazia dell'esistenza umana (43). L'A. osserva che oggi c'è una pluralità di antropologie che hanno avuto come esito la negazione dell'unità della concezione antropologica. Pertanto, se si vuole comunicare il messaggio evangelico all'uomo del nostro tempo, bisogna mettere da parte tutte le diverse antropologie e partire da una constatazione comune a tutte: *rifiuto* dell'attuale condizione dell'uomo e *ricerca* di un perfezionamento definitivo del medesimo? Ci troviamo davanti al problema della salvezza dell'uomo, al problema del senso ultimo da dare alla sua esistenza. Il cristianesimo con la sua visione dell'*eschaton*, mentre rigetta ogni soluzione immanentistica, terrestre del problema della salvezza, offre nel contempo la soluzione unica del medesimo mostrando come l'*eschaton* si sia già realizzato pienamente in Cristo. E' da questo angolo visuale che deve essere

(42) BRAMBILLA, *La soteriologia di Schillebeeckx* in *La Scuola Cattolica* 108 (1980), 443-44.

(43) SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, p. 78.

considerata l'impostazione « soteriologica » data dal nostro A. alla Cristologia.

Tuttavia, è sempre in prima linea il problema dell'ermeneutica del contenuto della fede, poiché l'A. porta la sua attenzione non più alla interpretazione dei singoli dogmi o del loro sviluppo, « ma alle strutture epistemologiche della comprensione teologica della fede. Si tratta della interpretazione della rivelazione in quanto tale e quindi della *identità della fede nella reinterpretazione* « sulla base dell'accertato mutamento delle attese soteriologiche dal N. Testamento ad oggi » (44).

Scartata la concezione ermeneutica di carattere esistenziale, l'A. presenta una propria via di comprensione della fede affermando che il problema ermeneutico nasce dalla struttura stessa della rivelazione cristiana. Il problema di fondo è quello della nostra esistenza storica di credenti: come possiamo superare la distanza di tempo che ci separa dalle origini del cristianesimo e cogliere la natura del messaggio evangelico senza alterarla? (45).

La reinterpretazione deve attualizzare la fede, la quale è già una interpretazione dell'evento originario (così nel N. Testamento). Ma per essere valida, la reinterpretazione che facciamo oggi del passato, deve rimanere sempre orientata verso il futuro di modo che la realtà della fede, non completamente espressa attraverso il linguaggio (N.T., dogma ecc.), possa schiudere *nuove* realizzazioni: « per cui l'interpretazione si traduce in una ermeneutica della prassi... (così che) l'ultima parola non spetta all'interpretazione bensì all'ortoprassi » (46).

Ma a quali condizioni è possibile l'identità nella reinterpretazione? Essa è data dal trascendimento della storicità senza che per questo sia possibile uscirne (47). E' la comunità ecclesiale globale, titolare della coscienza della storicità nella prospettiva di fede, che fa emergere, pur nella reinterpretazione,

(44) BRAMBILLA, *La soteriologia di Schillebeeckx* in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 445.

(45) SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, p. 30.

(46) A proposito del primato sull'ortoprassi rispetto alla ortodossia si deve rilevare che le affermazioni dell'A. ricorrono con più forza nei primi scritti dell' ultima fase del suo pensiero (cf. *Intelligenza della fede*, pp. 98-99). Nelle opere di cristologia, il pensiero dell'A. sull'argomento si fa più sfumato per accentuarsi di nuovo nell'opera: *Il ministero nella Chiesa*.

(47) ID., *Dio, il futuro dell'uomo*, p. 51.

l'aspetto di identità del contenuto di fede nel mutamento, in quanto essa si riferisce continuamente a ciò che la fede « intenziona » e che come mistero la precede e la fonda (48). Il problema della identità della fede nella reinterpretazione esige che sia precisata una *criteriologia* relativa alla corretta interpretazione del contenuto della fede.

6. *I criteri teologici per la verifica della rettitudine della fede.*

Due presupposti fondamentali per la rilevanza del linguaggio di fede vengono enunciati dall'A. prima della trattazione dell'argomento sui criteri. Il primo afferma che gli enunciati teologici in relazione con i contenuti sperimentali vissuti sono un criterio per il senso delle interpretazioni teologiche; il secondo afferma che un asserto teologico ha valore nella misura in cui contribuisce ad emettere un atto di fiducia in Dio (49). I criteri di cui l'A. esporrà l'importanza fungono da principio di verificazione allo scopo di mettere in evidenza la continuità della fede in una attualizzazione moderna. Ora « la correttezza di questa teologia attualizzatrice non può essere dimostrata *in modo puramente teoretico*, storicamente vincolante o logicamente conclusivo » (50). Premessa una serie di criteri linguistico-ermeneutici di carattere generale in relazione dialogica con diverse correnti dell'epistemologia moderna (analisi strutturale, la filosofia analitica e ontologia del linguaggio), l'A. passa alla esposizione dei tre criteri teologici che, a suo giudizio, concorrono a costituire un unico processo di verifica della rettitudine del linguaggio teologico e quindi della fede stessa. Questi sono: l'analogia o proporzionalità, l'ortoprassia e l'accettazione ecclesiale.

a) *Il criterio di proporzionalità o analogia.* - Cosa intende l'A. per analogia o criterio di proporzionalità? non il rapporto tra l'uso ordinario del linguaggio e il suo significato trascendente, cioè non *l'omogeneità sostanziale* tra un asserto di fede nell'ambito culturale del cristiano moderno e un asserto di fede nell'ambito culturale delle epoche passate, ma solo un rapporto *storico* tra un asserto di fede nell'ambito culturale del nostro tempo e un asserto di fede nell'ambito culturale delle

(48) ID., *o.c.*, p. 54, nota 43.

(49) ID., *Intelligenza della fede*, pp. 37-44.

(50) ID., *o.c.*, p. 33 (corsivo nostro).

epoche passate. In altre parole: un asserto di fede attuale è valido se corrisponde proporzionalmente agli asserti di fede definiti dalla Chiesa nel passato. « Così, per esempio, supposta la filosofia dei secoli IV e V come quadro di riferimento la formulazione di Calcedonia (due nature, una persona) costituisce il sostegno obbligatorio per risolvere il problema dell'identità di Cristo. E anche oggi chiunque desideri continuare a porre tale problema in quel quadro di riferimento, dovrà rispondere in quel modo se non vuole deturpare l'immagine di Cristo. La autorità della parola di Dio continua in questa maniera ad agire *nella* formulazione ecclesiastica, *anche se, in quanto tale, detta formulazione è dipendente dallo spazio e dal tempo, e pertanto relativa* (corsivo nostro). La norma dunque è proporzionale: essa consiste nella relazione dell'intenzionalità della fede a un dato (mutabile) quadro di riferimento. Nel caso di quadri di riferimento diversi, la relazione dovrà restare analogamente la stessa. Ciò significa pertanto che la verità di fede di cui si trattò a Calcedonia dovrà restare intatta in *qualsiasi altro* quadro di riferimento che struttura il dato di fede. Il criterio di una fede retta non consiste pertanto in una "formula immutabile" e nemmeno in una "formula omogenea", così come, d'altra parte, neppure il "nuovo" in quanto tale, è segno di una non corretta evoluzione della fede. Il criterio consiste in una determinata relazione in cui espressioni successive (ciascuna nel proprio ambiente contestuale) si trovano rispetto all'intenzionalità fondamentale della fede, internamente determinata dal mistero di Cristo » (51). Sul piano della teorizzazione, a nostra disposizione abbiamo soltanto una *norma proporzionale:* dei modelli di strutturazione della fede, dei quali la Bibbia fornisce quello normativo. Per questo motivo, il criterio della retta fede non potrà mai essere pensato in modo puramente teoretico (52).

L'A. riconosce che l'elemento teoretico nell'interpretazione della fede possiede una certa importanza: « la fede non può essere interpretata a piacimento » (53). Tuttavia, l'elemento teoretico è in sé insufficiente per la verificazione dell'ortodossia. La parola della fede non costituisce la totalità della comunità di fede (54); di qui la necessità di un altro criterio: quello dell'*ortoprassi,* che invera il criterio teoretico.

(51) ID., *o.c.*, pp. 87-98.
(52) Cf. ID., *o.c.*, p. 98.
(53) *Ivi.*
(54) *Ivi.*

b) *L'ortoprassi cristiana* - Nel mondo odierno è dato constatare l'esistenza del pluralismo filosofico. La fede cristiana deve sostenere il confronto con una molteplicità di progetti positivi riguardanti l'uomo. « Su quali basi », si domanda il nostro A., « il cristianesimo potrà operare una scelta responsabile in questa molteplicità di interpretazioni umane della realtà? » (55). « Un progetto positivo umano non può offrire, almeno teologicamente, la precomprensione necessaria ad una corretta interpretazione della fede. E tuttavia da qualche parte deve pur esistere una pre-comprensione, altrimenti il vangelo si presenterebbe come un incomprensibile abracadabra » (56).

Un punto su cui convergono tutti i progetti positivi umani, osserva l'A., è precisamente quello della ricerca dell'*humanum* minacciato. Si parte dalla constatazione che la condizione *attuale* dell'uomo non è buona, non risponde al bisogno che l'uomo sperimenta di realizzare un mondo migliore che soddisfi la sua aspirazione alla felicità perfetta. L'impegno in favore dell' *humanum* minacciato, comune a tutte le forme di progetti umani, è la precomprensione universale di tutte queste antropologie (57). « L'orizzonte di *senso* si esprime solo negativamente nella resistenza critica contro l'inumano che c'è nella situazione, mentre la sua tematizzazione positiva si fraziona immediatamente in un pluralismo » (58). Ora, per il nostro A., « questa dialettica negativa entro un orizzonte di senso non tematizzabile univocamente costituisce... l'universale precomprensione del Vangelo, che permette al credente di evitare la necessità di consegnarsi ad una determinata filosofia. La salvezza universale, che il Vangelo annunzia a tutti gli uomini... si inserisce molto bene in questa precomprensione umana: l'humanum cercato, ma sempre in pericolo, è promesso e annunciato in Gesù Cristo... » (59).

E' su questa base, continua l'A., che si può riassumere nella interpretazione teologica il « circolo ermeneutico » e la correlazione di domanda-risposta, ma in una prospettiva orientata diversamente. Qual è questa prospettiva? Nell'ermeneutica teologica deve essere introdotto un elemento essenzialmente nuovo: l'ortoprassi o retto agire (60). « Non si può dire, infatti,

(55) ID., *o.c.*, p. 100.
(56) ID., *o.c.*, p. 101.
(57) ID., *ivi.*
(58) ID., *o.c.*, pp. 101-2.
(59) ID., *o.c.*, p. 102.
(60) ID., *ivi.*

che prima, con un'ermeneutica puramente teoretica possiamo interpretare il passato alla luce del presente, per interpretare poi, ad esempio, il battesimo unico, l'eucaristia unica... come semplici *conseguenze* di un'unità della fede già stabilita in partenza e non verificata che in modo puramente teoretico » (61). L'A. fa propria la tesi dell'ermeneutica puramente teoretica, sostenuta da Gadamer, Bultmann, Ebeling e Fuchs, secondo cui il passato deve essere interpretato alla luce del presente. In conseguenza di ciò, egli afferma che « l'oggetto della fede cristiana è già effettivamente realizzato in Cristo, ma in lui lo è soltanto come promessa nostra e come nostro futuro. E il futuro non può essere interpretato teoreticamente; il futuro deve essere fatto... Il cristianesimo non è un'impresa puramente ermeneutica, una mera spiegazione dell'esistenza, ma anche un rinnovamento dell'esistenza, intendendo per "esistenza" qualcosa che tocca l'uomo nella sua qualità di persona e nella sua socialità » (62). «Solo l'atteggiamento critico assunto anche nei confronti del presente, e il conseguente imperativo di trasformare questo presente e di migliorarlo, rende possibile l'effettivo accesso alla verità futura. La vera questione ermeneutica fondamentale che deve porsi la teologia, dunque, non è tanto la questione della relazione tra passato (Scrittura, tradizione) e presente, ma tra teoria e prassi. E questa relazione non può essere più risolta idealisticamente mediante una teoria della "reine Vernunft" (ragion pura), da cui risultino poi delle conclusioni in ordine alla "praktische Vernunft" (ragion pratica); ma si deve chiarire come *nella* stessa prassi si manifesti la teoria » (63).

« L'agire cristiano ortopratico, che si comporta cioè rettamente, non è pertanto conseguenza di una comune unità di fede già data previamente, ma è *il modo in cui* si realizza concretamente questa convinzione e unità comune... Soltanto quando c'è questa unità ortopratica si potrà conoscere anche l'unità nella stessa fede e nella stessa confessione, nonostante una comprensione della fede teoretizzata diversamente e formulata pluralisticamente » (64).

Qual è la ragione principale che muove l'A. a sostenere questa tesi? « La confessione di fede », egli risponde, « diventa inadatta a fungere da criterio per giudicare la ortodossia e *proprio*

(61) ID., *ivi.*
(62) ID., *o.c.*, p. 103.
(63) ID., *ivi.*
(64) ID., *o.c.*, p. 105.

per il fatto che il pluralismo teologico, precisamente in quanto comprensione della fede, è insuperabile » (65). *Cosa intende l'A. per pluralismo teologico?*

I fattori socio-culturali, a suo giudizio, « hanno prodotto un pluralismo qualitativamente diverso meno trasparente di quello di un tempo » (66).

La diversità di tale pluralismo nel libro dell'A. che esaminiamo, dipenderebbe dall'evoluzione del linguaggio, il quale in determinati contesti storici assume significati diversi per cui si rende « impossibile voler fissare una volta *per sempre* i concetti teologici ricorrendo ad una regolazione ecclesiastica del linguaggio » (67). « Così p. es. il dogma della Trinità e quello di Cristo possono essere formulati in modo nuovo, ortodosso, senza ricorrere a concetti come "una natura, tre persone", e "una persona, due nature" » (68). La Chiesa può ricorrere a formulazioni diverse degli stessi dogmi.

L'A., concludendo il suo discorso sull'ortoprassi, rileva che « in certo qual modo non si può mai dire se una teologia puramente teoretica sia, nel senso vero della parola, ortodossa, "orthos": retta nella fede, poiché, dall'analisi del linguaggio, sappiamo che il gioco linguistico co-determina il significato delle parole che usiamo. Questo contesto include sempre anche elementi estralinguistici » (69).

« Un'ortoprassi di questo genere [l'A. parla del comportamento di Van Buren che, pur affermando che il discorso su Dio è privo di senso, tuttavia confessa che il Cristo è la nostra regola di vita] potrebbe essere *cristologica*, ossia secondo le implicazioni teoretiche della prassi cristiana, più ortodossa dell' enunciato secondo cui Gesù Cristo è "una persona in due nature", qualora questa confessione *non* sia avvalorata dal comportamento della vita. In definitiva, il *senso* di un enunciato "secolare", quale: "Cristo è la nostra unica regola di vita", sarà religioso e realmente, pienamente cristologico; perché il significato di ciò che si dice dentro un gioco linguistico determinato, è codeterminato dall'insieme del comportamento umano, e non

(65) ID., *ivi* (corsivo nostro).
(66) ID., *o.c.*, p. 110.
(67) ID., *o.c.*, p. 112.
(68) *Ivi.*
(69) ID., *o.c.*, p. 106.

può essere determinato in modo puramente teoretico » (70). Da tutto questo è dato concludere che per il nostro A., il criterio dell'ortoprassi ha una priorità assoluta rispetto a tutti gli altri criteri, perché la relatività del linguaggio comporta la relatività dei nostri concetti, i quali di per se stessi non hanno un valore oggettivo. Il reale nel suo significato non viene colto dai nostri concetti o in modo puramente teoretico, ma dal nostro comportamento che ne codetermina il significato. Di qui l'insuperabilità del pluralismo teologico in quanto comprensione della fede, dovuta alla frattura tra il nostro conoscere e l'essere.

c) *L'accettazione da parte della comunità cristiana.* - Un altro criterio valido per la verifica della rettitudine della fede è, secondo l'A., l'accettazione della medesima da parte della comunità cristiana. « Il mondo della fede è un mondo comunitario, con una sfera d'interessi condivisi da tutti e con un mondo di semantica di linguaggio o un orizzonte di comprensione ("universe of discourse") condivisi da tutti » (71). Il singolo fedele per essere certo della propria fede deve confrontarla con quella della comunità, perché « il soggetto portatore dell'ermeneutica non è il teologo singolo ma la comunità della chiesa » (72).

L'A. avverte però che questo criterio è parziale e risulterà poco pratico nel momento in cui il teologo presenta una interpretazione nuova. Potrà accadere, spesso, che la nuova interpretazione sia accettata a poco a poco da una parte della comunità, mentre un altro settore la rifiuta. L'autorità ecclesiastica, a parere dell'A., dovrebbe rispettare questa dialettica, già provata all'interno della comunità, e solo dopo un lungo processo di attrito la nuova interpretazione apparirà accettabile o inaccettabile (73).

L'A., infine, afferma che « l'accettazione di una nuova interpretazione della fede non significa necessariamente un'accettazione *positiva* da parte della cosiddetta chiesa universale » e che « non si deve sottovalutare il significato del fatto che una chiesa locale adotti un'interpretazione nuova della fede », se si tiene conto che « il Concilio Vaticano II ha dichiarato che nella chiesa locale si attualizza e si rende presente la chiesa universale » (74).

(70) ID., *o.c.*, pp. 106-107.
(71) ID., *o.c.*, p. 108.
(72) ID., *ivi.*
(73) Cf. ID., *o.c.*, pp. 108-9.
(74) ID., *ivi.*

Le locali « comunità di Dio » possono essere soggette a critica da parte delle altre chiese locali e dei loro dirigenti con a centro il vescovo al quale in seno al collegio apostolico è stato affidato il primato; però all'interno della grande chiesa universale il « senso della fede » di una chiesa locale, che afferma una determinata interpretazione di fede, « può essere effettivamente un "locus theologicus", un'indicazione dello Spirito in virtù della quale la detta interpretazione della fede può essere considerata effettivamente come una linea direzionale sicura » (75). Dunque, « il "sensus fidelium" o senso della fede della comunità è parte essenziale del principio di verificazione dell'ortodossia » (76).

7. *Il ruolo del magistero ecclesiastico nel funzionamento di questi criteri.*

In base a quanto l'A. ha affermato circa i criteri della verificazione dell'ortodossia, era più che evidente e anche necessario che egli ci esponesse il suo pensiero circa il ruolo del magistero ecclesiastico nel funzionamento di tali criteri. L'A. sostiene che la funzione magisteriale della Chiesa debba essere esercitata in modo nuovo in seguito al *pluralismo qualitativamente diverso*, prodotto dai fattori socio-culturali odierni. Prima si riteneva che il magistero ecclesiastico avesse « il diritto e il dovere di vigilare sull'indole cristiana o ortodossia della fede della chiesa *nonché* dei suoi teologi » (77). Oggi, però, tale funzione è destinata a tramontare, poiché, in seguito alla situazione di insuperabile pluralismo nella comprensione della fede, si fa strada l'idea che « l'esercizio del magistero autentico diventi sempre più concretamente una regolazione pastorale dell'uso credente del linguaggio, come avvenne chiaramente, per esempio, a Nicea e a Calcedonia » (78). La regolazione del linguaggio « non s'impone unicamente a partire *dalla natura stessa della cosa... ma è anche* condizionata storico-culturalmente e socio-culturalmente... Nel momento attuale non ci muoviamo più dentro lo stesso campo linguistico. Così p. es. il dogma della Trinità e quello di Cristo possono essere formulati in modo nuovo, ortodosso senza ricorrere a concetti come *"una* natura,

(75) ID., *o.c.*, pp. 109-110.
(76) ID., *ivi.*
(77) ID., *o.c.*, p. 110.
(78) ID., *ivi.*

tre persone", e "*una* persona, due nature"» (79). Ora, continua l'A., i concetti di « natura » e « persona » hanno ricevuto un contenuto diverso; « il mantenimento di questi concetti ecclesiastici farà sì che il messaggio cristiano risulti semanticamente incomprensibile nella nostra epoca » (80). In presenza di un pluralismo molto accentuato, occorre giungere ad una regolazione ufficiale del linguaggio ecclesiastico. Naturalmente « ciò », avverte l'A., « non vale per la riflessione teologica. Quest'ultima ha il diritto di esprimersi in modo diverso da quello seguito nelle dichiarazioni ecclesiastiche e nella liturgia, poiché deve concorrere a preparare la predicazione e la liturgia del futuro. Teologicamente, pertanto, mi sembra insostenibile e anche impossibile voler fissare *una volta per sempre* i concetti teologici ricorrendo ad una regolazione ecclesiastica del linguaggio » (81). La ragione è che « ogni asserzione, anche dogmatica, ha un significato soltanto entro un contesto concreto. Se la portiamo entro un altro contesto, il suo significato viene inevitabilmente spostato. Entro il contesto originario l'asserzione rimane valida, e in questo senso essa è direttiva anche ora: essa indica la direzione entro la quale in un altro contesto il medesimo mistero deve essere posto un linguaggio » (82).

Davanti alla nuova situazione (quella di interpretazioni diverse della fede) « il magistero deve garantire lo spazio istituzionale nel quale un dialogo aperto sia possibile, nel quale tutte le voci possono farsi ascoltare e la autorità impedisca ogni tentativo di manipolazione da qualsiasi parte esso venga affinché entro la comunità possa veramente nascere un consenso libero » (83). Di conseguenza, « il compito speciale del magistero sarà quello di stabilire ogni volta nelle mutevoli circostanze temporali quale linguaggio è valido nella chiesa; in altre parole, esso regola l'uso del linguaggio ecclesiastico e stabilisce: chi parla così e così della fede, espone, almeno in questa situazione culturale con i suoi presupposti specifici, se non se stesso, certamente gli altri fedeli, al pericolo di alterare il senso inteso dal messaggio evangelico riguardo alla realtà salvifica » (84). Nel regolare il linguaggio si parla della verità della fede, indi-

(79) ID., *o.c.*, p. 112.
(80) ID., *ivi.*
(81) ID., *ivi.*
(82) ID., *ivi.*
(83) ID., *o.c.*, p. 113.
(84) ID., *ivi.*

rettamente; ma l'intenzione non è di escludere la possibilità di formulazioni alternative diverse. Per quanto riguarda i dogmi, essi «sono veri soltanto in connessione con il problema a cui rispondono, almeno direttamente. In una determinata situazione storica, la chiesa si decide in favore di *un'*alternativa tra molte alternative storicamente condizionate. La situazione storica può costringere alla decisione per una determinata alternativa, scartando quindi le altre possibilità che si presentavano sin lì: tuttavia resta ancora un'apertura per altre alternative » (85).

I dogmi sono una « norma normata »; normata cioè dalla Scrittura; sono la forma adatta ad una situazione culturale diversa per assicurare in maniera credente *ciò* di cui nella Scrittura si parla con un linguaggio evocativo e viene formulato a modo di enunciati assertivi *o* performativi a riguardo della comunità cristiana di fede. Il « magistero » ecclesiastico infatti è essenzialmente un aspetto del ministero *pastorale*, e non un' « istituzione dottrinale » o un « dipartimento amministrativo della verità » (86). Di conseguenza « il carisma del ministero è un' assistenza carismatica data alla *predicazione* ufficiale, la quale include la buona novella, che senza *decurtazioni*, deve continuare ad essere la buona novella evangelica » (87).

Concludendo il suo discorso, l'A. avverte che la nuova situazione, provocata dal pluralismo, che comporta interpretazioni della fede diverse, impone ai teologi una responsabilità maggiore di prima e quindi esige da essi maggiore modestia e umiltà. Rivolgendosi a quella *équipe* di biblisti e di teologi specializzati che nella chiesa « godono per quanto riguarda la vita concreta dei fedeli, di un'"autorità" morale maggiore delle stesse encicliche papali — fatto questo, che potrà essere deplorato o no, ma che come fatto, è innegabile » (88), l'A. avverte che ciò non deve costituire per essi un titolo di gloria, né un segno di emancipazione non cristiana, molto meno dovrà indurli ad assumere atteggiamenti da papi, evitando così l'eresia della *propria* ortodossia (89).

Conclusione. Dall'analisi del volume dell'A. si deve dedurre

(85) ID., *o.c.*, p. 114.
(86) ID., *ivi.*
(87) ID., *o.c.*, pp. 114-15.
(88) ID., *o.c.*, p. 115.
(89) Cf. ID., *o.c.*, pp. 115-16.

che l'*ortoprassi* è il criterio principale e quindi dotato di priorità assoluta rispetto agli altri due criteri relativi alla rettitudine della fede. Questi sono i rilievi che per ora possiamo ricavare da quanto dice l'A. nelle sue opere da noi fin qui esaminate.

a) L'ortoprassi è il *modo in cui* si realizza concretamente l'unità di fede e pertanto è soltanto in essa che emerge il senso autentico di un asserto di fede e viene compreso rettamente nella Chiesa. Poiché l'ortoprassi, il retto agire, precede e condiziona l'ortodossia, la retta dottrina, ne consegue che la prassi fornisce il metro della verità nel campo della fede e della morale. Sarà vero pertanto quello che scaturisce dal comportamento dei soggetti che compongono la comunità ecclesiale. Tale comportamento crea l'ortodossia o la rettitudine della vera dottrina. E' quindi il comportamento della comunità che decide in ultima istanza del criterio di verità.

b) Il criterio teoretico è di per sé insufficiente e quindi rimanda al criterio della prassi come al suo inveramento. La fede cristiana, pertanto, non si riduce solo ad interpretazione, ma rimanda necessariamente alla prassi, per cui il nocciolo dell' ermeneutica del nostro A. si riduce alla questione circa il rapporto tra teoria e prassi: *la prassi non è semplicemente un momento applicativo di un principio teoretico.* Il nostro A. non considera soltanto il problema del rapporto teoria-prassi nel riferimento della fede all'istanza di verificazione del linguaggio teologico, ma lo considera anche in relazione diretta alla teoria della scuola di Francoforte (90). L'A. ha cura di non assumere la teologia come se dovesse essere parte integrante di una teoria della società (91), ma di individuare le strutture sociali che condizionano anche la scienza teologica, presentando questa scienza in termini emancipativi. « La teologia deve essere critica, ma in forma specificatamente teologica, della prassi del credente » (92). L'estensione della teologia alla sfera politico-emancipatrice comporta che la teologia sia critica, in quanto la fede deve misurarsi con l'ideologia mettendo in evidenza la sua indipendenza dalla ragione umana nonché la sua capacità rispetto alla medesima di risolvere il problema della emancipazione dell'uomo. La teologia deve essere *autocoscienza critica,* poiché ha il compito di determinare il senso ultimo della storia

(90) ID., *o.c.,* pp. 147-212.
(91) ID., *o.c.,* p. 196.
(92) ID., *o.c.,* p. 204.

ponendosi nell'orizzonte dell'escatologia, nel quale dovranno essere tematizzati i temi della redenzione, del significato di Cristo e della Chiesa (93).

c) L'esistenza del pluralismo filosofico, che a detta dell'A. è insuperabile, porta ad un ridimensionamento del magistero ecclesiastico e ad una esaltazione del magistero dei teologi, ai quali viene riconosciuto « il diritto di esprimersi in modo diverso da quello seguito nelle dichiarazioni ecclesiastiche e nella liturgia, poiché devono concorrere a preparare la predicazione e la liturgia del futuro ». Per il nostro A. « il magistero ecclesiastico propriamente non è un *criterio* di ortodossia, poiché esso è sottomesso alla parola di Dio » (94). L'A. dimentica la distinzione tra criterio o norma prossima e criterio o norma remota. Il Magistero è norma *prossima* di verità per tutti i fedeli, teologi compresi.

8. *L'epistemologia e l'interpretazione del dogma in un altro scritto dell'A.*

Il nostro A. ha continuato a sostenere il carattere temporale di ogni nostra interpretazione del dogma anche in altri suoi scritti. La sua concezione epistemologica è di mettersi in essenziale relazione con l'interpretazione dei dogmi. Schillebeeckx ci ha offerto una completa e chiara formulazione del suo pensiero in una conferenza pubblicata nella raccolta: *Sept problèmes capitaux de l'Eglise* (Parigi 1969). Schillebeeckx, constatando che ci troviamo in un mondo secolarizzato, il quale ha creato un nuovo orizzonte di interpretazione razionale, avanza l'esigenza impellente di reinterpretare i dogmi alla luce della nostra comprensione attuale del mondo e gettare « la base di una concezione nuova di tutti i dogmi: Dio, la Trinità, l'Incarnazione, la Chiesa, la Vergine Maria, gli ultimi fini, ecc... » (*o.c.*, p. 97). « Solo nel quadro di una certa interpretazione nuova e fedele, espressa nei termini della nostra situazione storica, noi possediamo il contenuto vivente della fede ed essa acquista per noi un senso, quantunque sia impossibile esprimerla totalmente. Ora, l'interpretazione che rinnova l'intelligenza della fede è associata al rispetto della tradizione: lo slancio verso l'avvenire s'appog-

(93) ID., *o.c.*, p. 217.
(94) ID., *o.c.*, p. 113.

gia su una fedeltà. Così, nella sua espressione come nel suo contenuto, il dinamismo di una fede che tende a comprendere meglio se stessa si dirige nel suo insieme verso una "demitologizzazione" che dissolve le formulazioni precedenti, e verso una "remitologizzazione" che ne elabora delle nuove. L'elemento permanente del contenuto della fede sta nella oggettività di un mistero che si trova al di là di ogni possibile espressione e che, pertanto, si incarna in formulazioni nuove, corrispondenti alla mobilità dell'esistenza umana » (*o.c.*, p. 100). « Non esistono puri contenuti della fede, suscettibili di una interpretazione intemporale » (*o.c.*, p. 106). « Per questa ragione, fin tanto che la storia continua, l'interpretazione intemporale del contenuto di un dogma rimane sempre impossibile » (*o.c.*, p. 107). In base a queste affermazioni di Schillebeeckx si deve dedurre che la sua teoria epistemologica, applicata alla fede, fa dell'uomo contemporaneo la norma del senso della rivelazione: siamo noi a determinare che significhi per noi l'oggetto inafferrabile della fede.

9. *I criteri di proporzionalità e di ortoprassi nel volume: Gesù. La storia di un vivente.*

Stabilendo i criteri teologici per la retta fede, il nostro A. sostiene non solo l'inadeguatezza teorica delle formulazioni di fede nel loro aspetto espressivo, ma anche nella loro capacità di *intenzionare* il contenuto della fede. Di qui il ricorso al criterio dell'ortoprassi. Studiando il pensiero del nostro A. dobbiamo rilevare che le affermazioni circa l'ortoprassi come criterio principale e fondamentale della verifica della retta fede sono enunciate con maggiore forza e enfasi nei primi scritti dell'ultima fase del suo pensiero. Quanto più ci si avvicina al confronto con la cristologia, il discorso sull'importanza dell'ortoprassi si attenua.

Nel volume: *Gesù. La storia di un vivente* l'A. dà maggiore importanza al criterio della proporzionalità o analogia storica quale verifica del linguaggio teologico e della retta fede.

Il rapporto tra discorso teologico antico e discorso teologico attuale è la nota dominante del problema ermeneutico di Schillebeeckx nel volume di cui ci occupiamo. Schillebeeckx non sostiene in linea di principio la scissione tra verità-realtà e l'interpretazione; tuttavia afferma l'eccedenza della verità-realtà sia sull'interpretazione del credente sia sul senso della determina-

zione storico-culturale da cui ogni comprensione del credente è necessariamente contrassegnata (95). Da questo segue la legittimazione di principio del criterio di proporzionalità e della pluralità delle interpretazioni secondo la fede. Schillebeeckx ci offre tre testi indicativi: l'uno riguardante il valore teoretico generale: gli altri due riguardanti il loro significato metodologico nel campo della cristologia. Il primo: « Ci sono nell'unica storia almeno tre livelli distinti, che però non sono giustapposti, ma si comprendono e si compenetrano e insieme costituiscono l'unica storia umana. C'è la "storia fattuale"; c'è la "storia congiunturale"...; c'è infine la "storia strutturale"... Una svolta culturale nell'orizzonte empirico (=fattuale) e nei modelli mentali (=congiunturale) si svolge entro strutture di fondo permanenti, appena mobili (=livello strutturale) del pensiero umano... Ciò che si dice è che la struttura di fondo del pensiero umano si fa valere nei concetti congiunturalmente determinati e nell'orizzonte mutevole di comprensione e di esperienza... Conseguentemente noi... abbiamo nondimeno la possibilità di comprendere per esempio il pensiero biblico o l'orizzonte mentale entro il quale il Concilio di Calcedonia poté formulare il suo dogma. Sia il momento strutturale che quello allora congiunturale del pensiero (di fede) vi si fecero valere... La causa di ciò è la tensione dialettica tra gli aspetti congiunturali e strutturali del pensiero; soprattutto questa tensione rende ambivalente ogni storia: chiamata continua all'interpretazione, a sua volta situata nell'ambiguità della storia. Trascesa, ma non annullata, è la storia con la sua ambiguità dalla nostra coscienza del tempo... in *"apertura" al Mistero che abbraccia ogni storia* » (96).

Da queste affermazioni scaturisce la inevitabilità di una pluralità di immagini storiche di Gesù, le quali sono destinate ad essere sostituite da altre lungo il corso delle diverse epoche storiche, non essendovi neppure una rappresentazione intemporale della persona di Gesù. Secondo l'A. è di tipo congiunturale-strutturale la mutazione storica in cui viviamo; essa deve essere tenuta nel debito conto, se vogliamo esibire una cristologia proporzionata alla gravità della situazione. Di qui scaturiscono pure i due principi metodologici elaborati da Schillebeeckx: il primo riguarda la priorità da dare al « Gesù della storia » rispetto alle nostre rappresentazioni di Lui; il secondo riguarda l'inizio di un discorso di fede su Gesù partendo dall'attuale

(95) ID., *o.c.*, p. 23.
(96) ID., *o.c.*, pp. 613-14-15.

svolta congiunturale. Per quanto riguarda il primo principio Schillebeeckx afferma che « ogni epoca ha una sua propria immagine di Gesù... ». « Queste immagini di Gesù hanno effettivamente bisogno di critica, per quanto siano indispensabili alla nostra scelta per Gesù... *Solo in quanto interpretato* uno appartiene alla storia (corsivo nostro). La questione che pone questa rapida rassegna di immagini di Gesù è tuttavia se tutti questi progetti cristologici siano pure proiezioni della nostra interpretazione della realtà, in costante mutamento. Dal momento che uno ha trovato salvezza decisiva in Gesù, è naturale (e anche legittimo) che egli proietti su Gesù le proprie idee di salvezza e le proprie idee sul significato dell'essere uomo. Correlativamente ciò significa però che nella vita di Gesù ci deve essere almeno un aspetto reale che punti in quella determinata direzione; altrimenti si farebbe di Gesù una "cifra" o un modulo arbitrario dei propri desideri... e in tal caso si potrebbe, alla fin fine, benissimo fare a meno di Gesù. Egli diventa indispensabile soltanto se il senso e il destino veramente decisivo della nostra esistenza è effettivamente determinato dall'apparizione storica del Gesù di Nazareth reale e le proiezioni umane della vera umanità sono corrette da essa... » (97).

Riguardo al secondo principio, Schillebeeckx afferma che « beninteso, *non potremo mai esprimere in modo assoluto l'assoluto che è apparso in Gesù Cristo.* Dopo di noi, altri se ne incaricheranno enunciandone il senso nel quadro di una esperienza storica e realizzandolo in un futuro ancora aperto. Dopo di noi la storia continua... Intanto sono possibili verifiche provvisorie » (98). « Non contesto a nessun credente il diritto di esprimere e vivere la propria fede, secondo vecchi modelli di esperienza, di cultura e di pensiero. Ma sostengo che tale atteggiamento chiude la fede della Chiesa all'avvenire... Che anche nuovi modelli saranno sostituiti è ovvio... La questione è che cosa dobbiamo fare noi qui e adesso, visti i nuovi modelli di esperienza e di pensiero, per conservare una fede viva che anche oggi, *per la sua verità,* abbia rilevanza per l'uomo, la sua comunità, la sua società... » (99).

L'A. nel suo volume su Gesù tocca anche il problema del rapporto tra teoria e prassi. Nella ricerca epistemologica di

(97) ID., *o.c.*, pp. 57-59.
(98) ID., *o.c.*, p. 612.
(99) ID., *o.c.*, p. 619.

Schillebeeckx si nota anche il suo interesse relativo al rapporto tra teoria e prassi. A questo punto Schillebeeckx sostiene il carattere scientifico del procedimento teologico nel senso che esso parte dall'ipotesi e arriva alla tesi mediante la verifica.

L'ipotesi che il teologo deve verificare è costituita dal dato di fede che svolge il ruolo di tesi. Nella realtà di Gesù si possono individuare anticipazioni che verificano indirettamente la pretesa di essere rimando alla soluzione assoluta, totale, futura. Tali anticipazioni storiche sono codeterminate dalla situazione particolare storica in cui avvengono.

« Riuscire a dimostrare la rilevanza personale, socio-politica, mondiale, storica della fede cristiana diventa così prima verifica indiretta di affermazioni di fede » (100). Se applichiamo questo alla questione di Gesù, per Schillebeeckx, non significherà solo che il *senso* e il *non-senso* ultimo della storia umana costituisce la precomprensione universale che rende significante il discorso (101), ma significherà anche che « la mediazione tra l'uomo storico Gesù e il suo significato per noi, oggi, è concretamente la prassi di vita cristiana entro la nostra storia umana che continua... L'orizzonte di comprensione universale è pertanto una ricerca di libertà umana liberata, dunque da una prassi di liberazione effettiva » (102).

Come bisogna intendere quest'orizzonte di comprensione universale? Schillebeeckx, a questo punto, fa osservare che l'ortoprassi suppone un'interpretazione che deve essere garantita come *interpretazione di Gesù*. « Accettare l'universalità (della fede e di Gesù) e negare simultaneamente il problema ermeneutico — e sostenere quindi una sola definizione esclusiva dell'essenza del Cristianesimo, "ne varietur" — non è una via accessibile... Tuttavia non possiamo disporre del Cristianesimo come ci pare! Entro le divisioni mutevoli della storia bisognerà realizzare ed enunciare in fedeltà al messaggio, alla prassi di vita e alla morte di Gesù, un *Cristianesimo autentico*. Un appello esclusivo alla prassi di vita e di ortoprassi, come prassi del Regno di Dio, non può dare la soluzione, se è in gioco proprio l'essenza della sovranità di Dio quale essa ci è apparsa in Gesù. Ortoprassi non è possibile se non nell'ambito di un'inter-

(100) ID., *o.c.*, pp. 657-658.
(101) ID., *o.c.*, pp. 658-661.
(102) ID., *o.c.*, pp. 661-662.

pretazione... Noi possiamo parlare soltanto della nostra prospettiva del 1973 sia pure in vista di un futuro anticipato » (103).

Se è impossibile l'ortoprassi senza un'interpretazione, ne consegue che, promossa dalla teologia, l'ortoprassi è ordinata ad una « esperienza di scoperta » della realtà di Gesù, e può quindi costituire l'origine di un nuovo modello cristologico: autentico, ma non ripetitivo di modelli vecchi, avvertiti non più attuali (104).

Pur affermando che non si dà una prassi senza interpretazione, tuttavia l'A. sostiene che « la mediazione tra l'uomo storico Gesù e il suo significato, per noi oggi, è concretamente la prassi di vita cristiana entro la storia umana che continua ». Dunque la prassi svolge un ruolo di criterio costitutivo della conoscenza del significato che Gesù ha per noi. Inoltre, l'A. affida all'ortoprassi il ruolo di realizzare « l'esperienza di scoperta della realtà di Gesù ». L'ortoprassi pertanto conserva il ruolo di offrirci una nuova esperienza di Gesù secondo le diverse epoche storiche. Essa, infatti, è all'origine di nuovi modelli cristologici, che devono servire per una nuova interpretazione di Cristo. L'elemento teoretico non è di per sé sufficiente alla formulazione della retta fede in Cristo.

La nostra interpretazione del pensiero dell'A. potrebbe trovare una smentita in un'altra sua opera cristologica. Egli, infatti, ha ribadito lo stesso pensiero anche dopo la pubblicazione dei suoi volumi su Gesù. Sotto l'influsso delle attuali discussioni sullo statuto epistemologico delle scienze (H. Albert, J. Habermas) apporta una correzione al suo pensiero circa il primato della prassi sulla teoria nella reinterpretazione della Rivelazione, ammettendo che non si può dare una « identificazione interpretativa» senza un *modello* di comprensione *teoretico*, cioè senza una implicita teoria » (105). In questo caso, è il criterio di proporzionalità o analogia storica che ha il primato rispetto agli altri criteri nel campo della verifica del linguaggio teologico, cioè della retta fede, ma esso è di valore relativo e soggettivo.

---

(103) ID., *o.c.*, pp. 611-612.

(104) ID., *o.c.*, p. 607.

(105) Cf. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Freiburg/Br 1979, pp. 26-28.

10. *Il primato dell'ortoprassi e dell'esperienza vitale nell'ultima opera dell'A.: Il ministero nella Chiesa.*

Nell'ultima sua pubblicazione *Il ministero nella Chiesa* (106) l'A. è tornato a restituire il primato all'ortoprassi e all'esperienza vitale della comunità ecclesiale. Egli rimane saldamente ancorato al principio del prospettivismo, secondo il quale noi possiamo parlare del Cristianesimo soltanto nella prospettiva del tempo in cui scriviamo, pur tenendo conto di un futuro anticipato (107). L'A., da una parte, dichiara l'eccedenza del contenuto della fede rispetto al soggetto credente; dall'altra, sostiene che detto contenuto deve essere interpretato dipendentemente dalle mediazioni storico-culturali. Egli, inoltre, esalta molto il ruolo della *coscienza* e della *esperienza* nella reinterpretazione della Rivelazione, tuttavia l'insistenza sul ruolo della esperienza quotidiana personale e sociale nell'accesso alle fonti del cristianesimo, mettendo da parte il Magistero, rischia di relegare la funzione dell'esperienza nel campo del soggettivismo.

L'affermazione dell'A. all'intervistatore de Il Regno secondo cui il compito del teologo non è la *difesa della dottrina,* ma quello di interessarsi al problema dell'esperienza della vita della comunità cristiana è veramente grave. Il compito principale del teologo è quello di esporre con chiarezza il contenuto della fede, di mettere in evidenza l'armonia tra le verità rivelate che costituiscono un tutto organico e di difenderlo dagli attacchi dei suoi avversari. L'interessamento alla vita della comunità cristiana è certamente un compito nobile e importante per il teologo, ma non è il principale.

Il pensiero dell'A. sul ruolo preminente dell'*esperienza* nel campo religioso è da lui chiaramente espresso nel c. 5 del volume *Il ministero nella Chiesa.* L'A. parte dalla *esperienza comunitaria* come dalla premessa fondamentale per spiegare la vita comunitaria secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, le costanti e le variazioni del ministero ecclesiastico nella storia bimillenaria della Chiesa e per tracciare di esso una visione sistematica sulla quale far convergere il « consenso ecumenico ».

Un autorevole recensore del volume del nostro A. si esprime così al riguardo: « Il suo [di Schillebeeckx] concetto di mi-

(106) E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo,* Queriniana (gdt) Brescia 1981.

(107) *Gesù. La storia di un vivente,* p. 612.

nistero soggiace... alla storia *forse addirittura alla prassi,* prima di ergersi ad oggetto di teologia. Si ha quasi l'impressione che la teologia non abbia, rispetto al ministero, altro compito se non quello di registrarne le varianti. Che apostolica sia la sua origine e postapostolico il suo sviluppo dimostra infatti la priorità e preponderanza della *storia sulla teologia.*. Dire che queste pagine son provocatorie, è dir poco. L'intenzionalità che le guida e alla quale obbediscono, è dirompente. Basti pensare alla metodologia dell'Autore. Tutto qui è collegato con *"la struttura ermeneutica della conoscenza umana", la quale è determinata dalla prassi attuale delle comunità cristiane. Come a dire che la storia non ha una sua consistenza indipendentemente dal soggetto che la considera e che deve leggerla con la lente d'ingrandimento della sua esperienza comunitaria e contemporanea. I problemi e le soluzioni del passato assumerebbero perciò valore e significato in rapporto al valore e al significato che ricevono dall'esperienza suddetta* » (108).

E' evidente la mancanza d'originalità di siffatta metodologia sulla quale è Schleiermacher ad avanzare il diritto ineliminabile di paternità. Ma ciò che maggiormente si deve rilevare in proposito è la conseguenza disastrosa alla quale viene aperta la porta: « *il presente diventa arbitro del passato e soltanto un passato inserito in questo rapporto costituisce una conferma del presente* » (109).

In altre parole, è la coscienza e l'esperienza della comunità cristiana attuale che costituisce la verità del passato e ne è la norma e il criterio d'interpretazione.

Anche l'autorevole teologo di Milano, Franco Giulio Brambilla, nel suo studio sulla soteriologia di Schillebeeckx già diverse volte citato, si esprime sostanzialmente allo stesso modo. A proposito dei criteri teologici stabiliti da Schillebeeckx per la retta interpretazione della fede, il Brambilla scrive: « l'inadeguatezza teorica delle formulazioni di fede, non tanto nel loro assetto espressivo, quanto nella loro capacità di intenzionare il contenuto della fede, non è forse affermata maneggiando una nozione di razionalità non sufficientemente autocritica? L'assolutezza dell'evento della salvezza in Gesù non fonda proprio la possibilità che la fede sia il soggetto del *quaerere* la propria

(108) B. GHERARDINI, in recensione al volume *Il ministero nella Chiesa* di E. SCHILLEBEECKX, in *Doctor Communis* 35 (1982) 387 (corsivo nostro).

(109) GHERARDINI, *ivi* (corsivo nostro).

intelligibilità e quindi dell'affermare con verità (all'interno delle varie determinazioni ecclesiali) ciò cui deve assentire? E può il criterio dell'ortoprassi inverare la fede fornendole quella verità che non avrebbe per se stessa? » (110).

B - LA STRUTTURA ESPERIENZIALE DELLA RIVELAZIONE - SALVEZZA

1. *Relazione tra esperienza e rivelazione.*

Schillebeeckx ritiene che le fonti del Cristianesimo, per essere comprese dagli uomini delle diverse epoche storiche, debbano essere messe in relazione con la loro esperienza quotidiana, personale e sociale. Di qui per lui l'importanza fondamentale del rapporto tra rivelazione ed esperienza.

Il nostro A. afferma che rivelazione ed esperienza non sono in contrasto tra di loro. Cosa intende, innanzitutto, il nostro A. per rivelazione ed esperienza? La rivelazione è « pura iniziativa della libertà di "un Dio che ama gli uomini" e in quanto tale per sua essenza trascende qualsiasi esperienza umana. D'altra parte però, essa può venir percepita soltanto *attraverso* delle esperienze umane e *nelle* esperienze umane. Al di fuori di una qualche esperienza umana non si dà alcuna rivelazione » (111). La rivelazione, pur non essendo prodotto di un progetto umano, non esclude la comprensione dei progetti e delle esperienze umane.

Parlando del carattere esperienziale della rivelazione, il nostro A. rileva la necessità del linguaggio attraverso il quale la rivelazione viene mediata: « La rivelazione è una *esperienza* espressa nella parola; essa è l'agire salvifico di Dio in quanto esperito e tradotto in linguaggio per *mezzo dell'uomo* » (112). Ora, l'esperienza, in quanto è tradotta in linguaggio, è guidata e diretta dall'iniziativa salvifica; in quanto è risposta a tale iniziativa è anche un momento interpretativo quale suo elemento intrinseco.

Parlando del polo oggettivo dell'esperienza il nostro A. fa

(110) G. F. BRAMBILLA, *l.c.*, 480.

(111) *La questione cristologica*, p. 18.

(112) E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, p. 39.

rilevare che l'uomo fa una esperienza quando nella sua attività teoretica e pratica constata di scontrarsi con una realtà, che così egli almeno indirettamente arriva a conoscere. L'uomo avverte nel suo esperire la diversità tra i suoi progetti e la realtà che in qualche modo modifica, corregge e guida questo conoscere ed agire. Ora questo esperire mentre mette in questione l'incapacità dell'uomo a realizzarsi da sé e ad autotrascendersi con le sue sole forze, spinge il medesimo a porsi la questione della provenienza di tale realtà, che in tal modo si rivela più grande delle possibilità stesse del soggetto umano. Per il nostro A. la percezione di Dio e quindi del suo bisogno da parte dell'uomo ha come base esperienziale la questione del *senso* del conoscere, dell'agire e del progettare umano, la cui possibilità si trova nel rimando ad una realtà indipendente e fondante (113).

E' la questione del « senso totale » dell'esistenza dei singoli uomini, come dell'umanità intera, che costituisce il punto di partenza per la domanda e l'esperienza di Dio. Perciò è l'orizzonte soteriologico, caratterizzato dalla visione e finalità escatologica, che fa da punto di accesso alla rivelazione-salvezza. Di qui la definizione della rivelazione che « può essere compresa pienamente come il *divenir manifesto* di un senso trascendente nella dimensione del nostro orizzonte di esperienza storico e nell'*assenso di risposta* a questo manifestarsi » (114).

2. *L'esperienza storica codetermina il senso della salvezza ma senza fondarla.*

Da quanto l'A. dice scaturiscono due conseguenze: nel N.T. è *primaria* la esperienza di salvezza definita in base alle attese ebraiche con la inevitabilità della domanda sull'identità della persona che l'annuncia; poiché la rivelazione-salvezza si manifesta nell'esperienza storica, quest'ultima co-determina il senso di quella salvezza, pur non fondandola (115).

Ora è da rilevare che per il nostro A. il momento interpretativo è elemento intrinseco dell'atto di esperienza e non già un aggiunto in un secondo momento. Tuttavia l'identificazione interpretativa può verificarsi in due modi: alle volte gli elementi

(113) Cfr. *o.c.*, pp. 40-41.

(114) *O.c.*, p. 42.

(115) Cf. *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Freiburg/Br 1979, p. 22.

interpretativi sono immanenti all'esperienza che viene fatta dal soggetto; alle volte, invece, gli elementi interpretativi provengono dal di fuori dell'esperienza in questione, pur non essendo facile distinguere adeguatamente tra i due tipi di elementi.

Ora il nostro A. chiama asserti *first-order* quelli che accompagnano e caratterizzano le prime esperienze, chiama, invece, asserti *second-order*, quelli che accompagnano una esperienza con una ulteriore riflessione e senza una soluzione di continuità (116). Da tutto quello che l'A. afferma sul rapporto esperienza-interpretazione consegue l'enunciazione di una tesi, che è basilare per comprendere il suo pensiero nella ricostruzione della cristologia lungo il corso delle diverse epoche storiche, e cioè che « *noi non siamo in grado di attualizzare in modo assolutamente diretto* la teologia neotestamentaria della salvezza e redenzione; il che significa che questa concezione biblica non ci arriva mai in *modo diretto o immediato* » (117). Ne consegue che un'analisi teologica dei concetti neotestamentari di salvezza potrà realmente ispirare e orientare gli uomini contemporanei *soltanto* se sarà congiunta con una conoscenza delle mediazioni storiche, quelle di allora e quelle di oggi (118). L'esperienza fondamentale del N.T. è caratterizzata dall'incontro con « Gesù, esperito come il definitivo e decisivo avvenimento di salvezza: salvezza da parte di Dio, antico sogno di Israele » (119).

A questo punto, per il nostro A., si presenta un altro compito, quello relativo alla istituzione di una correlazione tra le attuali attese di salvezza e la salvezza in Gesù. Ma per far questo, l'A. apporta una precisazione al suo pensiero circa il rapporto tra teoria e ortoprassi. Una operazione di « identificazione interpretativa » implica almeno implicitamente un orizzonte o modello di pensiero e quindi una comprensione o teoria implicita. In *Die Auferstehung Jesu* viene rivalutata la comprensione teoretica rispetto all'opera precedente: *Intelligenza della fede*, sotto la pressione delle attuali discussioni sullo statuto epistemologico delle scienze (K. Popper, H. Albert, J. Habermas), nelle quali si fa ritorno al primato della teoria sulla prassi. L'A. corregge il suo pensiero sostenendo che le « esperienze articolate sono già da sempre entro una (implicita) teoria » (120).

(116) Cfr. *O.c.*, p. 23.
(117) *Ivi.*
(118) *Ivi.*
(119) *O.c.*, p. 24.
(120) ID., *Die Auferstehung Jesu*, p. 27; cf. ID., II, 26-7.

Perciò il rapporto tra teoria-prassi è da concepirsi secondo una modalità di dialettico e reciproco « influsso, egualmente distante da un neo-empirismo e da un idealismo riduttivo. Ogni asserto di fede, come ogni linguaggio religioso, riveste dunque un carattere teoretico, e non è un puro asserto indotto dall'esperienza, la cui funzionalità ha valore nella misura in cui riesce, dal punto di vista di quel modello di comprensione, a rendere ragione dell'esperienza fatta e di ciò che in essa vi si è rivelato: per questo il modello teorico funge da *ipotesi* di comprensione dell'insieme dei dati di esperienza. Poiché tuttavia la rivelazione nella sua totalità fonde diversi orizzonti noetici deve essere pensata come un processo in cui avvenimenti, esperienze e interpretazioni confluiscono in ben determinati complessi di modelli e teorie » (121).

3. *Correlazione critica tra l'esperienza cristiana e le odierne esperienze di salvezza*

La precisazione metodologica dell'A. non deve far pensare che si possa direttamente attingere il contenuto della rivelazione senza che si conoscano le mediazioni socio-culturali attraverso le quali essa si è svolta. Come pure non è possibile trasferire il contenuto della rivelazione all'orizzonte attuale del mondo delle nostre esperienze senza fare l'analisi concreta del mondo delle nostre esperienze, delle strutture fondamentali della esperienza cristiana e del loro reciproco « innestarsi » (*einrasten*). Come si realizza la correlazione? Le nuove esperienze storiche promuovono la comprensione del contenuto dell'esperienza cristiana e le esperienze cristiane dischiudono all'essere umano nuove e insospettate dimensioni per cui se, da una parte, la rottura tra fede ed esperienza viene saldata, dall'altra, viene messa in evidenza la superiorità, nell'ordine del valore, della fede rispetto all'esperienza. La correlazione non appare come una mera relazione tra fede ed esperienza, ma come processo di « conversione » sul piano ontologico e gnoseologico (122). Nel confronto tra le esperienze umane che vanno alla ricerca del nuovo, del meglio e la storia di Gesù, sperimentata dai primi discepoli, per il nostro A., si svolge un circolo ermeneutico secondo una progressione a spirale, che dischiude sempre nuove esperienze « proporzionali » alle prime dei discepoli: tradizione

(121) BRAMBILLA, *l.c.*, 452.

(122) Cf. ID., *Die Auferstehung Jesu*, p. 73.

vivente grazie ad una rinnovata esperienza. « Con l'importante precisazione che la proporzione che consente una reinterpretazione corretta di fede non può saltare l'analisi delle mediazioni storiche di allora e di oggi » (123).

Il nostro A. ha cura di avvertire che « soteriologia, cristologia e antropologia non si possono dividere tra di loro, ma si rendono reciprocamente intelligibili. La questione sull'*identità cristiana* ha a che fare essenzialmente con la questione dell'*integrità umana* e questa domanda di identità non può essere risolta in modo puramente teoretico, bensì richiede essenzialmente una determinata prassi-contemplativa e politica » (124).

Conclusione - La teoria epistemologica del nostro A. procede a modo di zigzag, ma sostanzialmente rimane la stessa.

Partendo dal problema della saldatura tra fede e autocomprensione moderna dell'uomo, il nostro A. in un primo tempo ha cercato di pensare storicamente la verità richiamandosi all' epistemologia di De Petter e proponendo per la soluzione dell' oggettività della nostra conoscenza il prospettivismo, cioè la consapevolezza che « la conoscenza umana è ad un tempo ordinata all'assoluto e contrassegnata dal nostro punto di vista particolare » (125). In base a tale concezione epistemologica, l'A. cercava di reinterpretare la tradizione, il dogma e la stessa Rivelazione in relazione all'orizzonte conoscitivo del nostro tempo.

In un secondo tempo, l'epistemologia del nostro A. è mutata in funzione del veloce cambiamento verificatosi nel campo dell'autocomprensione umana. Di qui l'attenzione portata dall'A. allo studio della fenomenologia, del personalismo, della secolarizzazione, del razionalismo critico, della ontologia del linguaggio di Heidegger e della filosofia analitica. Naturalmente, il pensiero dell'A. nella sua ultima fase si è diretto verso la cristologia in funzione soteriologica prendendo in considerazione il problema odierno di « redenzione » e di « emancipazione o liberazione umana » (126).

Tutto questo doveva comportare la proposizione di una nuova metodologia teologica nonché di una nuova criteriologia

(123) BRAMBILLA, *l.c.*, 454.
(124) *Die Auferstehung Jesu*, p. 75.
(125) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 28.
(126) *Ivi.*

per l'interpretazione della verifica del linguaggio teologico e della rettitudine della fede. Il problema che interessa il nostro è quello delle strutture epistemologiche della comprensione teologica della fede: *identità di fede nella reinterpretazione.*

Proponendo i criteri della verifica del linguaggio teologico, l'A. dà il primato al criterio dell'ortoprassi rispetto al criterio dell'ortodossia. L'A. considera « l'inadeguatezza teorica delle formulazioni di fede, non tanto nel loro assetto espressivo quanto nella loro capacità di intenzionare il contenuto della fede» (127) facendo ricorso all'ortoprassi. Ora le affermazioni relative al primato del criterio dell'ortoprassi sono più forti nei primi scritti dell'ultima fase del pensiero dell'A. (128), mentre divengono più sfumate nei volumi di cristologia. Anzi, da alcune affermazioni dell'A. nelle sue opere cristologiche, il criterio dell'ortoprassi sembra cedere il posto al criterio teoretico: « ortoprassi non è possibile se non nell'ambito di un'interpretazione » (129). Ma poiché, l'interpretazione, secondo l'A., è soggetta alla concezione prospettivistica della verità e alle mediazioni storico-culturali dell'esperienza, ne consegue che l'interpretazione è soggetta alla storia per cui si verifica una « chiamata continua all'interpretazione a sua volta situata nell'ambiguità della storia. Trascesa, ma non annullata è la storia con-la-sua-ambiguità dalla nostra *coscienza del tempo...* in apertura al Mistero che abbraccia ogni storia » (130). Da questo testo risulta la inevitabilità di una pluralità di immagini storiche o interpretazioni diverse di Gesù. Queste immagini o interpretazioni diverse di Gesù sono opposte o complementari? Se si afferma che la storia è trascesa ma mai annullata nell'interpretazione del mistero per cui siamo sempre obbligati a interpretare il mistero secondo le diverse epoche storiche, ne segue che non potremo mai avere una interpretazione definitiva del mistero stesso. In questo caso si avrebbero tante interpretazioni storiche della realtà, ma non la conoscenza certa e oggettiva della medesima. Ci troveremmo davanti ad una trascendenza « orizzontale », cioè ad un passaggio da un momento storico ad un altro momento storico con una vaga apertura verso il Mistero, che rimane indecifrabile, e non già davanti a una autentica trascendenza verticale. Questo viene confermato dall'A. quando scrive: « fintanto che la storia continua,

(127) BRAMBILLA, *l.c.*, 479.

(128) Cf. *Intelligenza della fede*, pp. 98-9.

(129) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 612.

(130) *Ivi*, p. 615.

l'interpretazione definitiva e intemporale del contenuto di un dogma rimane sempre impossibile » (131).

Ma viene da domandarsi: cosa dobbiamo credere di preciso? Fin quando si rimane nell'interno della storia, precisa l'A., ci è possibile solo una verifica « provvisoria » dell'« assoluto apparso in Gesù Cristo » (132). Allora non possiamo sapere nulla di assoluto riguardo a Gesù Cristo? Eppure l'A. afferma ripetutamente che in Gesù troviamo « la salvezza decisiva e definitiva ». E' questa una affermazione o « verifica provvisoria » dell' assoluto apparso in Gesù Cristo? Questa affermazione trascende o no assolutamente la storia?

Nel volume *La questione cristologica - un bilancio* (133) l'A. afferma che « nella intera storia teologica della cristologia sono sorti dei problemi che altro non sono se non le conseguenze interne del modello d'interpretazione che di volta in volta si impiega. A lungo andare, questo sviluppo (puramente immanente) del modello conduce a delle aporie insolubili. Ed allora non serve nemmeno perfezionarlo, mentre si sente invece urgente l'esigenza di ricercare un modello nuovo partendo dall' esperienza originaria ». Ora per esperienza originaria l'A. intende significare la certezza vissuta da parte dei discepoli di Gesù di aver trovato in Lui la salvezza decisiva e definitiva. Questa esperienza in seguito sarebbe stata espressa mediante diversi modelli presi dalla cultura del tempo, i quali sono andati soggetti a cambiamento di volta in volta secondo le diverse epoche storiche.

La confessione di fede in Gesù Cristo, secondo il pensiero dell'A., finisce col riguardare principalmente che Egli è la salvezza decisiva da parte di Dio; mentre la filiazione divina naturale e il titolo di Dio attribuiti a Gesù deriverebbero soltanto da una lettura del Nuovo Testamento fatta posteriormente in un ambiente culturale greco (134). In altre parole, l'asserzione che Gesù è vero Figlio di Dio (=vero Dio) assumerebbe il ruolo di difesa della prima. Ora dobbiamo rilevare che la affermazione primaria e fondamentale del Cristianesimo non è: « Dio

(131) SCHILLEBEECKX, in AA.VV., *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Paris 1969, p. 107 (corsivo nostro).

(132) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 615.

(133) Brescia 1980, p. 162, nota 2.

(134) Cf. *Gesù. La storia di un vivente*, pp. 593-602. Per questo cf. C. PORRO, *Principali orientamenti della Cristologia recente*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 427.

ci salva decisamente in Gesù Cristo », ma « Gesù è il Figlio naturale di Dio e quindi nostro Salvatore ». Nell'ordine ontologico o di natura è quest'ultima asserzione che fonda la prima e la rende possibile. Dobbiamo dire però che anche nell'ordine cronologico Gesù rivelò se stesso quale salvezza decisiva dopo aver operato i miracoli e aver messo in luce la trascendenza divina della sua persona.

La Scrittura ci dice che Gesù è vero Figlio di Dio e vero Dio. Gli interventi dei Concili hanno confermato il senso autentico della Scrittura e della Tradizione in merito alla divinità di Gesù. Di conseguenza la determinazione di tale verità non fu frutto solo di riflessione sull'asserzione: « Gesù è la salvezza decisiva da parte di Dio ».

Lo « stesso ruolo è attribuito [dal nostro A.] anche all'insegnamento di Nicea e di Calcedonia, che offrirebbe al problema dell'identità di Gesù solo una risposta contingente, circoscritta entro l'orizzonte del pensiero greco ».

Per il nostro A., si dà la storicità di ogni formula dogmatica, la quale viene continuamente cambiata in base a nuovi modelli socio-culturali delle diverse epoche storiche per cui ogni generazione deve dare la sua risposta alla domanda: « Chi voi dite che Io sia? ». Dalla storicità della formula dogmatica si passa allo storicismo della medesima.

La Scrittura ci offre la definizione fondamentale riguardo a Gesù: « Tu sei il Figlio del Dio vivente » (*Mt*, 16, 16), la quale è immutabile. Non esistono modelli cristologici destinati a cambiare, perché i titoli dati a Gesù sono sempre veri, dal momento che essi considerano uno degli aspetti (umano o divino) sotto il quale Gesù viene studiato.

Nelle opere cristologiche dell'A. prevale il relativismo e lo storicismo delle formule dogmatiche. E' forse esso connesso col concetto di «esperienza» sostenuto dal nostro A. nell'ultima sua opera *Il ministero nella Chiesa?* In questa opera l'A. ribadisce pienamente la sua tesi relativa al primato della storia, della prassi sulla teologia. Nel capitolo V di detta opera l'A. tratta della « struttura ermeneutica della conoscenza umana », la quale è determinata dalla prassi attuale delle comunità cristiane. Di conseguenza, la storia non ha una sua consistenza indipendentemente dal soggetto che la considera, il quale deve interpretarla con la lente della sua esperienza comunitaria e contemporanea. Il metro o criterio di verità è l'esperienza della co-

munità contemporanea per cui si avranno tante interpretazioni del mistero di Cristo quante saranno le esperienze delle comunità che si succedono nella storia. Ciascuna ha la sua verità e la sua interpretazione del mistero di Cristo. I problemi e le soluzioni date loro nel passato vengono ad assumere valore e significato in rapporto a quelli che ricevono dall'esperienza della comunità contemporanea.

In questa visione ermeneutica è contenuto un principio che sconvolge l'ordine ontologico: il presente diventa arbitro del passato e soltanto un passato inserito in questo rapporto costituisce una conferma del presente. Pertanto, la verità è il frutto del comportamento contingente della comunità cristiana contemporanea, la quale si erige ad interprete *pro tempore* della Rivelazione per cedere il posto alle comunità cristiane future, le quali, a loro volta, daranno ciascuna in base al proprio comportamento o ortoprassi, l'interpretazione della Rivelazione.

Per il nostro A., la verità nel campo religioso si riduce a qualche cosa di soggettivo, all'esperienza vitale che la comunità cristiana contemporanea vive ed esercita a contatto con l'ambiente socio-culturale del proprio tempo.

L'interpretazione che abbiamo dato del pensiero del nostro A. intorno al concetto che egli si è fatto della *coscienza* e dell' *esperienza*, la riteniamo fondata sulle sue opere da noi esaminate. Qualora non avessimo colto il suo pensiero, l'A. è tenuto ad usare un linguaggio chiaro e preciso nella esposizione delle sue tesi nel campo filosofico e teologico. Ci permettiamo di rilevare che l'ambiguità del pensiero del nostro A. circa il rapporto tra esperienza e Rivelazione, gli è stata fatta notare già dalla Sacra Congregazione della Fede.

LUIGI IAMMARRONE

IL MITO DARWINISTA

Accendo l'apparecchio per una trasmissione RAI scolastica. Mi capita subito: « Quando l'uomo era ancora un animale bruto... »: così, tranquillamente, come se il radicale processo evolutivo fosse un fatto fuori discussione, ormai garantito dalla scienza. Il centenario della morte di Charles Robert Darwin (Kent, 1882) ha servito per ribadire, in generale, tale pseudo certezza. E' stato la grande occasione per dare fiato alle trombe della glorificazione del grande artefice della « rivoluzione evoluzionista », la quale sarebbe stata, « dopo quella copernicana-galileiana, la più profonda rivoluzione del pensiero moderno » (Giuseppe Montalenti, Introduzione alla ed. 1974-1982 dei saggi di Darwin, preparatori di « Origine delle specie » del 1959). Libri, innumerevoli articoli, conferenze, tavole rotonde, hanno ribadito, specie nel gran pubblico, la convinzione della ormai acquisita certezza del darwinismo, ossia, propriamente, del *neodarwinismo* (che poggia l'evoluzione sul meccanismo della *selezione* — nella lotta per la esistenza, al variare degli ambienti — tra i più *adatti,* derivanti dalle casuali *mutazioni* delle intime strutture genetiche, costituite dai « geni »).

* * *

E nel campo cattolico? Gli atteggiamenti sono piuttosto cedevoli, per rispetto — in sé lodevole — del progresso scientifico che, quanto all'evoluzionismo, viene presentato come ancorato alla solidità dei fatti. In sostanza, come dice G. P. Guzzetti, in un articolo importante anche per la sede in cui è uscito, « si può accettare l'evoluzione purché non si dimentichi il regista che sta dietro a tutto, non si dimentichi il progettista e il di-

rettore dei lavori » (« Osservatore Romano », 28/XII/82). Non è detto però come deve concepirsi questa azione del « regista », in tale accettabile « evoluzionismo teistico ». Esso comunque — si aggiunge — « anche applicato all'origine del *corpo* del primo uomo, ha la sua probabilità, anzi la sua *certezza* ». A conferma, viene citata la *Humani generis* di Pio XII (1950), la quale però, in realtà, parla solo di legittime « ricerche e discussioni... sull'origine del primo corpo umano » e non di *certezza*. Né andava omesso che vi si ribadisce che « la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le *anime* sono state create immediatamente da Dio » e vi si esclude la « ipotesi del *poligenismo* » (ossia di « molti progenitori »), come « inaccordabile » col dogma del « peccato originale », ipotesi che si ricollega, di fatto, strettamente, al supposto *evoluzionismo*. Non è dunque esatto dire che la citata Enciclica non vi si opponga, in qualche modo (1). Nello stesso articolo si raccomanda infine di « non partire in quarta contro la dottrina della evoluzione, come se fosse pensiero... di qualche studioso anticlericale, alla ricerca di vie nuove per eliminare Dio dalla scena del mondo ». Tra poco vedremo come stanno veramente le cose.

* * *

La grande alternativa

La contrapposizione: *evoluzionismo-creazionismo* viene spesso male interpretata.

La evoluzione, intesa come cambiamento progressivo (o, per certi riguardi, regressivo: si pensi alle contaminazioni ecologiche) del mondo fisico e del mondo vivente, è certa e addirit-

(1) Che « la Chiesa non si sia mai pronunciata al riguardo » è una inesatta affermazione anche dell'illustre P. Vittorio Marcozzi (che si appoggia ad un articolo di Z. Alszeghy, in « Concilium »), in un ampio articolo: *Il darwinismo oggi*, « Civiltà Cattolica », 15/I/83. Ma, a parte questo rilievo, è questo un magistrale articolo che puntualizza scientificamente tutto il problema. Anch'io vi ho potuto attingere molto utilmente. Ne risulta, in sostanza, provato il fallimento della teoria neodarwinista. Nella linea della serrata critica scientifica a tale teoria si sono moltiplicati anche i volumi. Senza dimenticare l'antico, fondamentale contributo di LUIGI VIALLETON, *L'origine degli esseri viventi*, posso tra gli altri additare PIERRE P. GRASSÉ, *L'évolution du vivant* (ora tradotto in italiano: Adelphi, Milano 1979), GIUSEPPE SERMONTI-ROBERTO FONDI, *Dopo Darwin*, Rusconi, Milano, 1980. Sono opere carenti, quanto alla parte positiva, filosofica, ma risolutive contro il mito di un evoluzionismo che pretende di essere fondato sui fatti e sulle loro sbandierate certezze.

tura di banale evidenza. Ripercorrendo a ritroso storia, preistoria, paleontologia, si scopre il comparire successivo delle forme viventi, dalle più semplici, via via, fino all'uomo.

L'essenziale problematica riguarda la seguente alternativa. Questo formarsi, complessificarsi, variare, elevarsi dei viventi, è puro effetto *casuale* e *cieco* delle attività molecolari e macroscopiche *fisico-chimiche*? O invece dipende da capacità *superiori* ad esse (pur operanti mediante la loro strumentalità) aggiunte dal Creatore stesso alla materia o in modo virtuale o con opportuni interventi creativi diretti, per esempio, per il primo sbocciare della *vita* e della *animalità*, e per la *razionalità*? La prima ipotesi corrisponde all'evoluzionismo che si può chiamare *spontaneo* e *materialista*. La seconda corrisponde alla evoluzione *creazionista* e *teista*.

* * *

Quanto alla scelta critica tra le due ipotesi, ben diversa è la posizione del credente e dell'ateo. Per il credente, l'ipotesi della evoluzione puramente derivata dalla materia, non implica la negazione di Dio, rimanendo affermata la sua esistenza come Creatore dal nulla di tutta la realtà della materia stessa. Quanto alla descrizione biblica, essa — a parte la particolare rivelazione circa la prima coppia e il peccato originale — non esclude che il corpo umano (opportunamente integrato per la idonea ricezione dell'anima spirituale) possa essere la risultanza di una lunga evoluzione spontanea, perché i « giorni » creativi della Genesi sono puramente schematici e possono corrispondere ai lunghi tempi evolutivi. Nello studio scientifico e filosofico delle due ipotesi il credente è quindi in posizione di piena libertà e imparzialità critica.

Per il miscredente invece v'è l'unica, *obbligatoria* scelta dell'evoluzionismo spontaneo. Esclusa infatti *a priori* qualsiasi realtà sopra-materiale, tutta la realtà non può concepirsi che derivante casualmente da pura attività fisico-chimica. Ecco, per esempio, il grande Jean Rostand (1894-1977). Dopo avere riconosciuto la « illusorietà » delle « soluzioni » evoluzioniste, egli riconferma tuttavia la sua « ferma adesione » all'evoluzionismo spontaneo, « non vedendo il mezzo di fare altrimenti » (dal *Figaro Littéraire*, 20 aprile 1957) (2). L'incatenante *a priori* è

(2) Cfr. il mio: *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo*, presso ed. « Pro sanctitate », Roma, p. 12 ss.

tanto più evidenziato dalla seguente sua incoerente motivazione: « Il sopra-materia è nozione metafisica e non scientifica, perché non sperimentabile ». Doppia incoerenza. Prima: chi ritiene scientifico solo ciò che è sperimentabile, non può considerare scientifica, ossia sperimentabile, la negazione della sopranatura, in quanto questa è, per definizione, al di sopra della diretta sperimentabilità. Seconda: oltre la diretta sperimentabilità, v'è la indiretta, dall'effetto alla causa, continuamente utilizzata nella fisica (per esempio, sperimentazione dei corpuscoli, mediante le loro tracce, nella camera apposita); così va considerata, per esempio, sperimentale l'esistenza dell'anima umana spirituale, come fonte dell'effetto, direttamente sperimentabile, che sono le « idee » (anche degli enti materiali), di contenuto ontologico totalmente immateriale.

* * *

Andiamoci piano quindi a minimizzare (come nel succitato articolo) la parte della miscredenza nella valorizzazione e diffusione dell'evoluzionismo spontaneo. La stessa enfasi, che ho accennato all'inizio, nella glorificazione del darwinismo, da parte di una persona quanto mai rappresentativa, quale il genetista G. Montalenti, da qualche anno presidente della Accademia dei Lincei, è già un riflesso di apriorismo quasi settario. Né si tratta solo di apologia, bensì di disprezzo degli antagonisti, anche sul piano religioso ed etico, come risulta dalle sue Introduzioni a *L'origine delle specie* e *L'origine dell'uomo*. Vi si legge che è « scardinata dalle fondamenta la concezione tradizionale creazionistica e finalistica »; scartata, contro il « dogmatismo della Chiesa », ogni « forza più o meno soprannaturale », ogni « disegno prestabilito, estraneo al ragionamento scientifico », « tutta una gerarchia di investitura divina, con l'uomo al vertice », ogni « base di una certa struttura sociale, di un'etica ben radicata nel pensiero e nel cuore degli uomini »; abbandonato l'« atto di fede della credenza della creazione, secondo la Bibbia »; confutati « coloro che ammettono la presenza nell'uomo di un'anima immortale, cioè praticamente tutti i cristiani credenti »; « diradata una fitta cortina di tenebre, ... rinvigorite le correnti meccanicistiche e materialistiche ... trionfo della ragione »! Il prof. Montalenti staffila anche le antiche reazioni al darwinismo del pedagogista e patriota Raffaele Lambruschini (1788-1873) che reagì alla prospettiva di « padri e madri nostre che furono già non molto amabili animali », di Niccolò Tommaseo (1802-1874), che stigmatizzò la pretesa « parificazione degli Italiani... con le scimmie trasformate... e così imbecilli... da onorarle, per secoli, col

titolo di uomini grandi », di Benedetto Croce, che, nel 1938, denunciava come « mortificante l'animo l'immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche della umanità... sconfortante la depressione quasi di vergogna a trovarsi noi discendenti da quegli antenati e *sostanzialmente* a loro simili ». Eppure, a rigore, tali lamentate equiparazioni sono esattissime perché una trasformazione evolutiva, protrattasi quanto si vuole, che si supponga svolta restando tutta sul puro piano fisico-chimico, non può determinare alcun profondo balzo di qualità, qualunque siano le esteriori apparenze. E' il pensiero anche del celebre neurobiologo Eccles, che riporto alla fine. Dante? Un mucchio di materia: come gli antenati belluini, come l'antica materia inerte.

Particolarmente interessante, quanto alla effettiva interferenza: miscredenza-evoluzionismo, è la posizione dello stesso Darwin. Egli ebbe un orientamento giovanile religioso, tanto che, interrotti gli studi di medicina, attese per un triennio agli studi teologici per diventare pastore evangelico (di fatto però impegnandosi di più, nel frattempo, in studi naturalistici). Cambiò poi linea d'interesse con il famoso imbarco, come naturalista, sul brigantino *Beagle*. Come ho già detto, un evoluzionismo che si appelli a un suo principio intrinseco, infuso dal Creatore nella materia (a parte la problematica sulla natura di tale principio e sulla necessità di taluni interventi diretti), non implica alcuna negazione di Dio, anzi lo afferma (3). Ma è proprio un tale intervento *creativo* — e Dio stesso — che Darwin, pur con talune incertezze (forse anche, quanto alle espressioni, per ragioni tattiche, per non urtare l'ambiente religioso, familiare e pubblico) finì per respingere. Nell'« Abbozzo », per la « Origine delle specie », scritto nel 1842, la Conclusione fa ripetuto riferimento alla « potenza del Creatore ognisciente », esaltata dall'avere impresso alla natura questa « grandiosa capacità

(3) E' il caso di Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), giustamente ricordato da P. Marcozzi (art. cit.) come il vero fondatore dell'evoluzionismo moderno. Egli, oltre una evoluzione « adattativa » ai vari ambienti, che sarebbe derivata dalla trasmissione dei nuovi « caratteri acquisiti » (trasmissione che è stata poi scientificamente confutata), affermava anche, per spiegare la grande evoluzione « ascendente » un fattore interno ai viventi, ossia « manifestamente una prima causa predominante, che conferisce alla vita animale il potere di rendere l'organizzazione gradualmente più complessa e... perfezionare anche ciascun apparato particolare ». Si tratta di un « ordine di cose... prodotto sublime dell'Onnipotente volontà di Dio ». E, contro coloro che « identificano la natura con Dio stesso », precisa: « Hanno confuso l'orologio con l'orologiaio, l'opera con il suo autore ». Ripetutamente inoltre afferma che per la sua parte spirituale, l'uomo viene direttamente da Dio (riferimenti nell'art. cit.).

di sviluppo ». Nel « Saggio », scritto nel 1844, analoga conclusione. Nella prima edizione della *Origine delle specie* (1859), la stessa, ma senza nominare il Creatore, il cui nome ricompare però nella seconda edizione. Ne *L'origine dell'uomo* (1871), toccato il problema « se esista un creatore e governatore dell'universo », è detto solo, in modo indiretto, che « è stato risposto in senso affermativo dai più alti intelletti mai esistiti », affermazione di disimpegno che non esclude però il parere contrario dell'autore, confermato da tutto il restante contesto. Di fatto nell'*Autobiografia* (pubblicata dal figlio nel 1887 senza i passi di argomento religioso e poi integralmente solo nel 1958) Darwin svela il suo transito dalla fede totale al razionalismo, pur « limitandosi — dice — a dichiararsi agnostico ». Ma ancor più chiari particolari sulla sua concezione materialista si leggono nei *Notes* segreti, pubblicati nel 1974 (4). Vi si può leggere: « L'amore della divinità è effetto della organizzazione »; « il pensiero è una secrezione del cervello »; « io credo veramente che la volontà libera e il caso siano sinonimi ». Se poi si tiene conto che, fin dagli anni degli studi giovanili di medicina, egli partecipò a lezioni materialistiche alla « Plinian University » e che già nel 1838 esprimeva la sua ammirazione per l'ateo Augusto Comte (lettera a Lyell del 13 settembre), si comprende quale antica radice avesse la sua posizione materialista. Vale quindi anche per Darwin quella alternativa obbligante: escluso l'evoluzionismo creazionista, egli doveva necessariamente ammettere quello spontaneo, materialista. Così allora, così oggi: per molti studiosi. Si parte da un apriorismo filosofico. Perciò Darwin ha potuto confessare, di « credere, per ragioni generali, nel principio generale dell'evoluzione » (*L'origine dell'uomo*, cap. 6, § 6).

* * *

Le inconsistenti motivazioni evoluzioniste

L'aprioristica negazione del Creatore e del suo intervento resta per molti il grande motivo di fondo, benché indiretto, di adesione all'evoluzionismo. Ma non mancano naturalmente le presunte motivazioni dirette. Sono tratte dalla *paleontologia*: progressiva comparsa delle forme, correlate all'ambiente; dalla *anatomia comparata*: rassomiglianze generali, organi « omologhi », organi « rudimentali »; dalla *embriologia:* rassomiglianza

(4) Cfr. V. Marcozzi, art. cit.

degli embrioni, prima delle diversificazioni specifiche (così da sembrare che « l'ontogenesi ricapitoli la filogenesi », secondo la presunta « Legge biogenetica » di E. Haeckel); dalla *genetica*: comune struttura genetica (cromosomica) di tutti i viventi.

Sono gli stessi argomenti, fin dal tempo di Darwin (eccetto l'ultimo, di scoperta successiva). Ma l'imparziale riflessione e l'approfondimento scientifico ne svuotano ogni valore probante. Infatti i suddetti rilievi s'inquadrano perfettamente anche nel quadro creazionista. Non possono quindi costituire alcuna giustificazione per preferire il quadro evoluzionista.

Quanto al primo punto, è chiaro che il sapientissimo Artefice che ha dato il via alla vita, non poteva non prospettarne lo svolgimento fondamentalmente progressivo, correlato all'ambiente mutevole.

Era anche logico e segno di superiore sapienza e onnipotenza dell'Artefice che l'enorme varietà dei viventi, destinati a moltiplicarsi nella comune Terra, avessero tutti una analoga struttura genetica (i cromosomi), si strutturassero variamente, secondo pochi schemi costruttivi di base (con la conseguente presenza di organi « omologhi »: come, per es., il braccio umano e l'ala dell'uccello) e analoghe fondamentali funzioni (respirazione, nutrizione, generazione, movimento, ecc.); attualizzassero la loro visibile pluralità a partire dalla unitaria ovvia rassomiglianza delle prime fasi embrionali, anzi a partire dalla esterna uguaglianza della cellula-uovo fecondata, racchiudente virtualmente tutti gli specifici futuri sviluppi.

Non è che la programmazione di tutto il mondo vivente, secondo un progetto mirabilmente unitario e insieme capace di polivalente realizzazione. Rivelazione della unità e infinita sapienza dell'Artefice.

Lo sviluppo scientifico ha, d'altra parte, dissolto le motivazioni evoluzioniste, tratte dai cosiddetti « organi rudimentali », che tanto impressionarono Darwin (e proseguono a impressionare i moderni. Per *L'Enciclopedia delle scienze*, De Agostini, 1969, essi costituirebbero addirittura una prova « inconfutabile » dell'evoluzione). Al principio del secolo gli organi rudimentali dell'uomo, ritenuti ormai inutili, erano numerosissimi, facendovisi rientrare perfino le glandole cerebrali « epifisi » ed « ipofisi ». Poi, via via, è stata scoperta la loro utilità. Qualche esempio. L'« appendice », per il suo abbondante tessuto linfoide e la speciale secrezione, ha utile funzione (sia pure surrogabile, do-

po asportazione) antibatterica e antitossica. Il « coccige », anziché inutile residuo di coda, è, opportunamente rientrante e avvicinato diametralmente alla sinfisi pubica, importante punto d'inserzione e sostegno del pavimento muscolare del bacino. I « germi dentari » del feto di balena (che adulta non ha denti) hanno servito per la idonea strutturazione della mascella, restando poi come residuati di tale funzione (L. Vialleton) (5).

Similmente sono crollate le motivazioni tratte dalle rassomiglianze embrionali (da Haeckel presentate come prova fondamentale, cercando di valorizzarla perfino falsificando schemi e fotografie), che sono invece naturali nelle prime fasi di abbozzo, nel quadro di un comune progetto polivalente. (Per es., per 24.000 specie di uccelli e pesci teleostei, pare che vi siano due soli tipi fondamentali di organizzazione embrionale). La cosiddetta « Legge biogenetica » è quindi infondata. (Le famose formazioni di apparenza branchiale dell'embrione umano, addotte come segni ereditari dei nostri antenati acquatici, sono semplicemente preordinate a precisi sviluppi organici del feto e dell' individuo maturo).

* * *

L'esperienza antidarwinista

Le mancanti forme intermedie. Innanzi tutto una precisazione essenziale. Se dalla paleontologia, ormai immensamente sviluppata, rispetto ai tempi di Darwin, risultassero, fissate nel grande museo degli strati fossili, numerosissime e vicinissime « forme intermedie », non si avrebbe con ciò alcuna diretta *prova* dell'evoluzionismo spontaneo, perché lo stesso potrebbe aversi nell'evoluzionismo creazionista. Se viceversa risultassero comparse improvvise dei vari gruppi, specialmente maggiori, senza intermedi, si avrebbe un'assoluta *prova* contro l'evoluzione spontanea, perché questa non è concepibile e non è stata mai concepita, a cominciare da Darwin in poi, che come progressione per gradi abbastanza vicini. L'esistenza degli intermedi quindi è, per la verità del darwinismo, condizione *non sufficiente*, ma *necessaria*. Ebbene, essi sono assolutamente mancanti (come si può controllare dalla ricca documentazione delle opere già citate di Sermonti-Fondi e di Grassé). Il darwinismo

(5) *Membres et cintures des vertébrés tétrapodes*, Paris, 1924.

(chiamando così in genere ogni evoluzionismo spontaneo) risulta quindi sperimentalmente confutato.

Si spiega così l'affannosa ricerca degli evoluzionisti, dell' « anello intermedio », specialmente per l'uomo e si spiega l'antiscientifico credulismo degli stessi ad ogni nuova apparentemente favorevole scoperta. Due soli esempi, tra tanti: l'uomo di *Piltdown*, il presunto nostro antenato di oltre 300.000 anni fa, scoperto in quella stazione preistorica dell'Inghilterra meridionale nel 1909-15, riconosciuto autentico e accolto solennemente come tale nel celebre British Museum, ampiamente presentato in tutti i testi anteriori al 1954, è stato, dopo quaranta anni, appunto nel 1954, definitivamente riconosciuto come colossale mistificazione: il *Sinantropo*, scoperto vicino a Pechino nel 1927-39, presentato ancora come sicuro ominide nei testi (anche dal Montalenti, nella Introduzione alla succitata riedizione di Darwin, *L'origine dell'uomo*), a cui è legata anche la pseudo gloria di Teilhard de Chardin, è, con ogni probabilità, anch'esso un abbaglio e una mistificazione (6).

Alla mancanza delle necessarie forme intermedie si può aggiungere l'annuncio di nuovi reperti che scavalcano e confondono le epoche dei precedenti, in modo da infrangere il principio della progressività, compromettere le usuali interpetrazioni evoluzionistiche dei reperti stessi e, comunque, ingigantire le lacune. L'antropologo Donald C. Johanson, per es., presenta (7) un reperto (Hadar, Etiopia) di oltre 3 milioni di anni, già con completa stazione eretta: molto prima dunque degli ancora quadrupedi « primati ».

Circa tali mancanti forme intermedie, gli evoluzionisti rispondono che esse ci sono state, ma le loro tracce fossili sono andate perdute. Stiracchiatura arbitraria e inammissibile, di fronte a lacune così vaste e metodiche, nelle più disparate epoche e nei più disparati ambienti, e con stratificazioni geologiche talora ricchissime di tracce fossili anche minutissime.

* * *

« *Fossili viventi* », ossia forme *pancroniche* (tutto-tempo). Sono forme restate immutate per lunghissimi tempi geologici, negli stessi ambienti dove altre sono scomparse e si sono suc-

(6) Do i particolari di questi falsi reperti in: *Miti e realtà* (presso Ed. « Pro sanctitate », Roma), pp. 155-168.

(7) In traduzione italiana: *Lucy*, Mondadori, 1981, Milano.

cedute. Esempi: il mollusco bivalve « Lingula », l'aracnide « Limus », gli « Scorpioni », la « Cicala », il lucertolone « Tuatara » (scoperto nel 1830, in N. Zelanda), il « Varano » gigante (scoperto nel 1914, nella Sonda), i grossi pesci « Celacantidi », che si consideravano una tappa evolutiva verso i rettili, vissuti nell'era paleozoica e ritenuti estinti da oltre 70 milioni di anni, clamorosamente ripescati nel 1938 e in seguito. Dunque è falso il principio dell'evoluzionismo spontaneo perché non avrebbe potuto ammettere tante eccezioni.

* * *

Specie tutte complete nella grande scala dei viventi. E' la prova sperimentale assoluta antievoluzionista, che integra, sotto un aspetto più generale, quella della mancanza d'intermedi. Il grande quadro della natura, cioè delle forme esistenti, sia attualmente, sia nel museo degli strati fossili, è come una istantanea del presunto grande movimento evolutivo. Vi troviamo una immensa graduazione di valori. Ma ogni specie si trova, nel suo piano, relativamente perfetta, completa, tanto che il prof. G. Sermonti ha potuto scrivere, sotto certi aspetti, che « un batterio e, più in particolare, un'alga marina, è una struttura vitale più completa di un mammifero che per crescere e vivere ha bisogno di usare strutture biologiche preformate » (8). Un moscerino, un'ape sono mirabili come l'aquila reale, un verme è meravigliosamente dotato, nella sua pochezza, come l'uomo nella sua grandezza (9). Tutto ciò esclude in modo assoluto un conato cieco di evoluzione perfettiva, perché in tale ipotesi, prima della realizzazione delle nuove completezze specifiche, non potrebbero non presentarsi, per lo sviluppo unilaterale e ancora incompleto dell'uno o l'altro organo, individui rudimentali e incompleti, rispetto a qualche loro aspetto di vita. Nelle varie specie — dice G. Sermonti — si hanno « come dei modelli del vivente che erano già in potenza nella vita, da quando la vita è comparsa » (10). Esse richiamano all'Artefice che le ha concepite.

(8) Op. cit., p. 76.

(9) Un illustre zoologo evoluzionista mi oppose il mammifero australiano « Ornitorinco » (scoperto nel 1797), con apparenti strutture imperfette, rudimentali. Ma, bene studiato nella struttura e nel comportamento è risultato ricco di perfezione e completezza, pienamente adeguata all'ambiente.

(10) *Le forme della vita*, Ed. Armando Armando, Roma 1981, p. 80.

* * *

Certezza creazionista

Ed eccoci alle positive e dirette prove creazioniste: finalismo e particolari interventi diretti. Quanto al problema base dell'irruzione della vita sulla terra, P. P. Grassé, nell'opera citata all'inizio, parla di « trascendenza », non attingibile dal biologo, ma dal « filosofo e teologo ». Può andare, purché ciò però non si contrapponga al rigore « scientifico ». Rilevare la trascendenza *intrinseca* del « finalismo » della vita (respinto da J. Monod, con il vano stratagemma di cambiargli nome, « teleonomia », che vuol dire la stessa cosa), rispetto al puro piano fisico-chimico, rientra, a rigore di logica, nella analisi scientifica della proporzione tra causa ed effetto. Qui si determina la contrapposizione di fondo tra darwinismo e creazionismo.

Una enorme e abbastanza banale confusione al riguardo è data dalla scoperta dei « geni » del DNA della cellula germinale, che conterrebbero tutte le informazioni e determinazioni per lo sviluppo del corrispondente organismo. Ma, a parte l'inesattezza di riporre tutto nei soli « geni », essendo ormai assodata la continua interferenza del DNA col restante « citoplasma » (11), a parte ciò, il problema specifico, il segreto della vita è ben altro. Non basta scoprire che in quel momento e in quel sito dell'embrione agiscono e interagiscono enzimi, ormoni, « geni ». Queste sono le attività molecolari che *condizionano* e *accompagnano* la vita, non l'essenza intima della vita. Perché in quel momento e in quel punto scatta quella attività, e come ne deriva quell'effetto? Il segreto della vita sta nella *efficacia* di quelle attività e nel complicatissimo loro coordinamento *cronologico e topico*, nel che consiste il meraviglioso *finalismo* della vita, immensamente al di là del puro meccanicismo fisico-chimico (12). Ora il finalismo implica un *ordine* che non può spiegarsi

(11) Si pensi, per es. — osserva il Sermonti — che le strutture tanto diverse delle varie caste degli insetti sociali — regina, soldato, operaia — hanno il medesimo corredo genico: *Dopo Darwin*, già cit., p. 83.

(12) La incomprensione di tanti scienziati (sulla scia del Monod) per il complicatissimo e trascendente finalismo della natura, è impressionante. Un caso emblematico è del P. Nobel per la chimica e suggestivo pensatore Ilya Prigogine, il quale crede di trovare una apertura al fenomeno della vita nei movimenti di « convezione » dei fluidi (al superare dello stato termico di equilibrio), che succedono al puro disordinato movimento delle molecole. Sarebbe come una prova di « auto-organizzazione », di ordine, per puro effetto « termodinamico ». E seriamente deduce: « E' stimolante pensare che l'organizzazione biologica possa essere compresa nel quadro concettuale della termodinamica lontano dall'equilibrio! » (*La nuova alleanza*, Longanesi & C., Milano, 1981, p. 269; cfr. 101, ecc.).

logicamente e quindi *scientificamente* senza l'intervento di un intelligente e creativo *Ordinatore* che abbia infuso nella materia un adeguato e trasmissibile principio vitale (si chiami, se piace, « anima vegetativa »), coordinatore, finalizzatore genetico, conservatore del vivente: principio che, si badi bene, essendo solo coordinatore e al di sopra del puro piano fisico-chimico, non modifica in questo piano, nel soggetto e negli scambi con l'ambiente, gli sperimentali bilanci energetici (pur con la specificità vitale di finalizzarli tutti alla conservazione del soggetto). Tale intervento *creativo*, riguardando la essenza stessa della vita, è reclamato, sia per il primo sbocciare della vita sulla terra, sia per il successivo sbocciare evolutivo delle specie sempre più perfette. Potrà trattarsi tuttavia o di interventi iniziali, determinanti le capacità virtuali per lo sbocciare, nei vari ambienti, delle successive forme specifiche, o di interventi, talora necessari, diretti e immediati (13).

Per evidenziare, a riguardo dell'ordine finalizzato del vivente, la necessità dell'estrinseco intervento dall'alto, basta considerare gli organismi vitali più complessi e riflettere — per escludere la pura risultanza dal caso — alla loro colleganza, in tutta la linea vitale, con le primissime forme. Chi oserà dubitare, per esempio, una meravigliosa finalizzazione nascosta nella cellula germinale umana, che le permetterà di evolversi, nel seno materno, fino alla piena formazione dell'individuo umano? Come attribuire un così ordinato e meraviglioso fenomeno al puro gioco delle *cieche* forze fisico-chimiche, da valutarsi unicamente secondo il calcolo delle probabilità? (14). Ed è vano tentare di avvalorare la ipotesi meccanicista con il lunghissimo gioco probabilistico passato che sarebbe finalmente sboccato nella costruzione di queste cellule vitali. Il moltiplicarsi di tentativi ciechi non farebbe che moltiplicare la cecità della operazione e l'impossibilità di un così mirabile risultato. (Se gettan-

(13) Contro la difficoltà ad ammettere reiterati interventi divini anche immediati e diretti, bisogna ricordare: 1) Secondo la coerente metafisica tomista, nessun « essere » creato, in quanto « contingente » può sussistere senza il *continuo* atto creativo-conservativo dell'Essere « necessario ». 2) Ogni generazione umana implica il divino atto creativo della rispettiva anima spirituale. 3) Gli interventi divini corrispondono in Dio ad unico atto extra-temporale che determina, nello scorrere del tempo, i successivi effetti nelle creature.

(14) Il calcolo delle probabilità non nega, ma solo *nasconde* la *proporzionata causa* d'ogni singolo evento (qualunque sia il numero degli eventi precedenti). Perciò, l'effetto, per es., del gettare a caso tutte le lettere della Divina Commedia, potrà essere una qualunque loro combinazione, ma, prolungandosi quanto si vuole i tentativi, *mai* potrà essere la ricostruzione del poema, mancando ogni volta il *proporzionato* gettito *intelligente*.

do dei pennelli a caso non può venir fuori una tela di Raffaello, non potrà certo venir fuori gettandone ciecamente uno alla volta da tempo immemorabile).

Si dovranno certamente ammettere anche interventi divini immediati e diretti, oltre che per il primo sollevare la materia al piano fondamentale della vita — *vegetativa* — per elevarla al più alto piano della vita animale *sensitiva* — e infine al superiore piano della vita umana: *intellettiva.* Non posso ora fermarmi su queste analisi. Mi limiterò a ricordare che il piano della vita intellettiva implica la creazione — « ex nihilo » — e infusione nei neoconcepiti di ogni singola anima spirituale, la cui presenza nell'uomo deve *scientificamente* ritenersi come sperimentale (in modo non diretto, ma deduttivo). E' sperimentale infatti la produzione umana delle *idee,* entità ontologicamente, totalmente immateriali (l'idea di una montagna non ha dimensione e peso), che appellano la proporzionata causa efficiente totalmente immateriale, cioè spirituale (benché funzionalmente collegata con la strumentalità del cervello) (15).

* * *

Nell'articolo citato all'inizio, dell'O.R., si raccomandava di « non partire in quarta contro la dottrina dell'evoluzione ». Con tutto rispetto direi invece che, a volere essere veramente obiettivi, si deve proprio fare così.

Il darwinismo, l'evoluzionismo spontaneo è un mito, una specie di dogma scientifico imposto all'opinione pubblica, assolutamente privo di fondamento scientifico e filosofico. Senza nemmeno accennare al fatto teologico.

PIER CARLO LANDUCCI

(15 Il neurobiologo, Premio Nobel, John C. Eccles fa leva sulla idea autosciente di « unità » del proprio « io » (nel flusso e ricambio continuo materiale del proprio corpo). Lamenta gli eccessi scientifici «nel distruggere le convinzioni dell'uomo sulla sua grandezza spirituale e nel fargli credere di essere soltanto un insignificante essere materiale nella fredda immensità cosmica ». « Se non altro — aggiunge — è meraviglioso per l'uomo avere la sensazione di non essere solo una scimmia rimessa a nuovo in tutta fretta e che esista qualcosa di ben più stupendo nella sua natura e nel suo destino ». E, in definitiva « crede che esista ciò che si potrebbe chiamare un'origine soprannaturale della sua mente autosciente unica o della sua egoità o dell'anima ». Per un celebre studioso specialmente delle materiali attività cerebrali, non è tutto, ma non è poco, anche se dispiace che non abbia acquisito pienamente questo mio argomento sulla immaterialità delle idee, tanto semplice. (Testi tratti da: *L'io e il suo cervello,* Armando Armando, Roma 1981, v. 3, p. 674-75).

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

L'UOMO DI FRONTE A DIO NELLA TRAGEDIA GRECA E NEL « CHRISTUS PATIENS »

Parte V

6. *Visione antropologica classica e cristiana.*

Ma ciò non comportò un'oppressione dell'umanità, ne rappresentò invece un'esaltazione: la grandezza della colpa è infatti commisurata alla responsabilità, la quale segna il livello della nobiltà dello spirito. Il peccato nel cristianesimo è libera scelta decisa da un'integra consapevolezza, mentre nel paganesimo era il portato di un condizionamento: il reo, in genere, o non voleva o non sapeva abbastanza; la coscienza era avvolta da un velo di foschia di vario spessore ma di regolare presenza. Nella tragedia classica il crimine era pressoché solo un'etiologia del castigo, che contribuiva a mettere in piena luce attribuendogli la preminenza; nel dramma cristiano è invece un centro di cui la pena serve a sottolineare la gravità, quasi prima ancora che a soddisfare la giustizia.

L'impressione globale che l'antico teatro — al di sopra della particolare contingenza del genere letterario — lasciava, era d'un'umanità destinata alla rovina, per la quale si richiedeva più una giustificazione che un motivo: l'uomo era per natura un travolto e l'eccellenza consisteva nell'opporsi con magnanimità alla propria sorte di sventura. In fondo, la voce più alta era una protesta che aveva dalla sua parte la ragione; dominava una sostanziale innocenza, che trovava nella disgrazia una specie di consacrazione. Sotto molti crolli ci sembra di dover vedere assai più delle vittime che non dei delinquenti colpiti da un'equa sanzione. Da troppe vicende emana un sentore di vessazione.

Era un'umanità in lotta con un destino strapotente, ma anche cupo per una componente di rozza brutalità: i suoi decreti

valevano in quanto emanati non in quanto coonestati; la razionalità risiedeva assai più da questo lato dell'orizzonte che non dall'altro. Però il buio che regnava di là non poteva non travalicare, in qualche modo, anche di qua, almeno sotto forma di foschia. Dinanzi a questi protagonisti ci sentiamo spinti ad una commossa ammirazione, nella quale avvertiamo tuttavia fervere anche una profonda commiserazione. Erano eroiche quelle persone, ma erano anche derelitte: la loro anima sapeva produrre magnanimità, ma la loro mente non riusciva a captare una luce di cui la loro atmosfera era priva. Operavano con una rettitudine per un largo quoziente istintiva e quindi provvisoria ed incerta per mancanza di punti di riferimento e di direttive: facevano anche il male, ma senza accorgersene, per lo meno completamente; spinti da impulsi generosi superavano talvolta la linea del lecito, che nessuno aveva però loro tracciata con evidenza; accondiscendevano magari troppo alle passioni violente, che però essi consideravano come manifestazioni di pienezza vitale, non avvedendosi che ne erano invece ferite che la menomavano. Nella loro nobiltà priva d'ancoraggi urtavano spesso in ostacoli che riuscivano loro fatali, lasciando nelle loro anime l'amaro fermento di una ribellione attizzata dal senso di un'ingiustizia subita. Non era tanto la morte a disgustarli quanto lo scorgerla immotivata: la tenebra intellettuale generava fatalmente l'assurdo. Avevano più grandezza che fortuna.

Edipo rivolge una fervida preghiera alla « veneranda maestà degli dei » che lo facciano sparire dall'esistenza prima di soccombere sotto la vergogna dell'incesto e del parricidio (*Oed. Tyr.* 830-33) che l'ossessionano come uno spettro, ma gli dei non l'ascoltano. Nel suo spasimo incontaminato vibra una trepidazione che ha l'intimità e la purezza dei culmini umani: che lontananza e che indigenza invece negli dei, che appaiono come il raggelamento abbrutito dell'uomo! Ed Edipo parla con accorata supplica dopo che, alle sue interrogazioni, l'oracolo delfico gli aveva risposto che « bisognava » che s'unisse a sua madre, che « avrebbe mostrato » dei discendenti abominevoli, che « sarebbe stato » l'assassino del padre (vv. 789-93): profezie che incatenavano, non liberavano, predicevano fatti inevitabili, non indicavano le vie per stornarli. Una certa consapevolezza, forse anche piuttosto orgogliosa, del proprio merito non era commisurata ad un tale destino; l'*hybris* stavolta era dalla parte degli dei, che schiacciavano la persona sotto una necessità senza volto ed avvenimenti senza radici. A tanto era stato ridotto quell'uomo greco che anelava così fortemente ad autodeterminarsi: dal dio non era in grado di ottenere un'indicazione, un con-

forto, un aiuto; se gli veniva tagliata una lacerazione nel futuro, lo anticipava senza metterlo in condizione di poterlo mutare. La conoscenza restava sterile, non potendo entrare al servizio della vita, di cui accresceva solo il dolore, facendo precedere l'inevitabile dallo sgomento (203).

Anche Ippolito invoca gli dei, vedendo che, per osservare il giuramento loro prestato, va in rovina (*Hipp.* 1060-61): sulla sua coscienza viene ad incombere lo scandalo di quei sommi valori che, posti a tutela della vita, finiscono con il distruggerla. Dopo un attimo di sbigottimento smarrito, la fede si afferma sulla tentazione (vv. 1062-63); risolve l'alternativa tra il vivere ed i motivi del vivere, però guarda più a sé che agli dei. In essi egli vede dei simboli più che delle realtà: la sua scelta non è tanto atto di devozione quanto problema di suprema coerenza interiore; l'invocazione non manca, ma sembra non attendere risposta: è un'esclamazione. Non chiede aiuto, fa appello alle sue energie morali di fronte alla gravità della situazione (204). Sul medesimo piano, quantunque in un settore diverso, si colloca Ifigenia, la quale si sente nata per la Grecia e per essa soltanto vuole morire in unione con quanti dell'esercito sarebbero periti (*Iphig. Aul.* 1386-91): è un ideale vago, che non riesce a determinarsi, ma è pure un ideale generoso, come lo è interamente umano: da quest'altezza di prospettive sono infinitamente lontani gli dei, con le loro gare di bellezza e le loro vendette per non essere stati sufficientemente ossequiati. Gli uomini hanno sugli dei due immensi motivi di preminenza: la generosità e lo spirito di sacrificio; sanno soffrire e sanno morire per qualche cosa; gli dei non lo sanno, eccetto Prometeo, ma anche Prometeo non lo sa fare in dignitoso silenzio. Da Antigone ad Alcesti, da Polissena a Macaria, da Meneceo ad Ippolito si sviluppa tutta una serie d'immolazioni volontarie di innocenti, che con Aiace, Deianira, Giocasta, Fedra lo diventano di espiazione, con Emone di protesta e con Eteocle di suprema consacrazione al dovere. E' una voce umana quella che, sulle labbra di Antigone suggerisce al padre (*Oed. Col.* 1189-91) nei riguardi di Polinice: non rendergli male per male! come lo era stata quella di Ulisse che aveva fatto risonare parole di umana comprensione dinanzi alla follia di Aiace (*Ajax* 121-26),

(203) Quest'Apollo, come del resto i suoi colleghi, è una divinità ferrea.

(204) Per R. SCHAERER, *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris 1958, a p. 244, colpa di Ippolito sarebbe stata la « lateralità » della sua venerazione esclusiva per Artemide, la quale « non s'inserisce nell'asse mediano dei valori che reca Zeus alla sua vetta ».

mentre Atena vi aveva, con tronfia soddisfazione, proclamato la sua potenza (vv. 118-20), dopo di aver promulgato a sentenza generale che «il riso più dolce è di ridere sopra i nemici» (v. 79). Ed era il godimento di essere riuscita a far impazzire un uomo.

Le Erinni innalzano un canto solenne alla giustizia ed allo equilibrio nella prospettiva della fragilità dei successi umani (*Eum.* 490-565): è una severa meditazione ammonitrice, dignitosa nel tono, ineccepibile nella saggezza, ma anche bassa negli orizzonti. Queste dee non sanno liberarsi dall'interesse del loro prestigio personale, come non riescono a sollevarsi al di sopra di una morale guidata dal successo, di cui la giustizia finisce per ridursi a garanzia: si compie un tentativo di nobiltà maestosa che però non riesce a districarsi dall'angustia. Una tale legge bandita con ieratica gravità dagli dei tutori dell'etica è, nella sostanza, assai povera: molti mortali hanno volato ben più in alto; il superamento pieno dell'egoismo è vittoria unicamente umana.

Questa capacità di elevazione dell'uomo viene però sovente distorta dagli dei. Oreste, al quale Apollo aveva imposto con ostinata pertinacia di vendicare l'uccisione di Agamennone (*Choeph.* 269-75), terrificandolo con le minacce di spaventosi castighi qualora si fosse sottratto (vv. 276-96), si piega, ma con la prostrazione totale di tutto il suo essere (cfr. v. 438). La giustizia si realizza, però con l'autodistruzione; il dovere, invece di salvare, rovina: da questo mondo etico spira una cupezza opprimente. La purificazione, pur ingiunta per comando divino, è agitata da una tensione febbrosa: il male diventa seminagione di un male che non cessa più di far cestire le sue spighe avvelenate, mentre non si scorge che il bene abbia altrettanta tenacia espansiva. L'uomo ha una missione, che non possiede pero nulla di grandioso e di rasserenante: uccidere, con la disperazione nel cuore, per esporsi poi all'implacata persecuzione delle Erinni: siamo nel regno della morte. La vita s'incurva rapidamente sotto quest'arco. E' un clima che schiaccia la persona a livello ferino, tant'è vero che Oreste s'identifica con il serpente (*Choeph.* 542-50) che Clitennestra aveva creduto in sogno di aver partorito ed allattato (vv. 527-33). Tutto l'ambiente si sta ormai spogliando di lucidità razionale per scivolare in un teriomorfismo che è lungi dall'essere solo fantastico: il sogno è prefigurazione di una realtà che l'incubo sta progressivamente attuando; il macabro crea l'atmosfera propizia per l'intorbidamento delle facoltà mentali di Oreste.

Difatti egli, pur consapevole di aver operato secondo giustizia (vv. 1026-28) e su consiglio diretto di Apollo (vv. 1029-30), si sente trascinato fuori strada dai suoi pensieri (vv. 1021-26). Prima di slittare nella follia, protesta alto la rettitudine del suo operare: il dio delfico gli garantì l'impunità nella sua azione di giustiziere (vv. 1030-32), mentre lo opprimeva con terribili, inimmaginabili minacce in caso di astensione (205). Non si stabilisce un dialogo tra il divino e l'umano; non sono due intelligenze in un rapporto di comunicazione: dall'alto scendono soltanto imposizioni che tiranneggiano e fanno dell'uomo uno strumento verso il quale non si è tenuti ad avere riguardi. Oreste decade ad ingrediente necessario di uno sviluppo storico: non importa lui, importa la vicenda; Apollo lo abbandona subito ad una serie infinita di traversie che si concluderanno con un'assoluzione pur sempre ambigua e legata a contingenze che il dio profetico non sembra prevedere ed alle quali, comunque, non parteciperà direttamente. Dopo aver obbedito al dio, Oreste se ne va supplice, in un pellegrinaggio desolato (206) a Delfi (207), « fuggendo quel sangue che gli è comune » (v. 1038): ha ucciso il suo stesso sangue, dunque anche se stesso; ha adempiuto un compito che lo lascerà menomato per sempre. Errerà esule, lontano dalla patria (v. 1043), perennemente bollato, in vita ed in morte, dalla sua fosca impresa (v. 1044): così vede, con sinistra chiarezza, l'esito del suo ministero di vendicatore.

(205) Vv. 1032-33. Sono d'una potentissima efficacia fantastica la percezione di essere ormai un cocchio che sbanda senza più guida (vv. 1022-24) e quello Spavento che, assunta l'allucinante concretezza d'una persona che gli si pone ad antagonista, si appresta ad innalzare il suo canto sinistro sul cuore, il quale, a quella voce, si agita in una frenetica ridda (vv. 1024-25). Agghiacciante è poi l'appello ad ascoltarlo « finché è ancora in senno » (v. 1026). La guida celeste affonda, inesorabilmente, l'umanità in un'agonia disgregante: il « bene » demolisce colui che lo compie, non per una fortuita accidentalità, ma per la sua intima natura. Qui siamo lungi da folate di esaltazione momentanea; quella di Oreste non è l'apprensione che inquieta al primo contatto con un nuovo stato di cose, destinata però a dissolversi presto per effetto della consuetudine, è invece piuttosto un processo organico che ne investe le strutture portanti dell'essere. Quel fatto ne cambia il destino, perché gli è entrato nel sangue.

(206) Quel « vedete » (v. 1034) rende con intensità e delicatezza mirabili una autocommiserazione velata di un virile pudore.

(207) Oreste dice propriamente: « Mi dirigerò verso l'edificio che sta attorno all'ombelico del mondo, terra di Lossia, dove c'è la celebre luce d'un fuoco imperituro » (vv. 1035-37): la solenne perifrasi, se traduce forse un filo di speranza, esprime ancor di più una smorzata deplorazione: di fronte a tanta potenza tanta miseria. E non sono due realtà autonome, sono causa ed effetto: il rapporto sembra schermare, sotto una fiducia comandata e voluta, un moto di protesta frenato ma sentito. Quella superiorità di dominio ridonda tutt'altro che a motivo di adorazione.

Vanamente il coro gli riconferma la bontà dell'azione e lo invita a non imprecare su di sé, poiché liberò Argo troncando il capo di quei due serpenti (vv. 1044-47): sono i futili conforti di un buon cuore che non penetra nella realtà delle cose, cercando di eluderne la tragicità con una convenzionale superficialità di visione. Infatti Oreste retrocede attonito (208) scorgendo le Erinni della madre (vv. 1048-50): ed è un'apparizione che va continuamente crescendo d'intensità e di precisione con i suoi particolari orripilanti (vv. 1053-54 1057-58; 1061-62): lo stordimento mentale si aggrava, fosco ed irreversibile. Il coro (vv. 1051-52; 1055-56; 1059-60; 1063-64) cerca di dissipare la tetra allucinazione, confermandogli l'eccellenza dell'impresa in favore del padre; si adopera ad iniettargli un equilibrio che gli faciliti il possesso di sé (209), ma sono tentativi inutili ed Oreste deve andarsene, nella conferma d'una sconfitta totale (210).

La pazzia che Eschilo ci aveva fatta intravvedere, Euripide ce la rappresenta, con vigorosi effetti, sulla scena per ampi tratti del suo Oreste (211): del protagonista egli approfondisce la psicologia esplicitandone l'intimo assillo (212), che non è

(208) Sul tema del *phóbos* in Eschilo cfr. BR. SNELL, *Eschilo e l'azione drammatica*... pp. 45-63 e varie riprese qua e là.

(209) Di potente efficacia, nella sua trista capacità di richiamo, la ripresa dal v. 924 al v. 1054: l'imprecazione materna si è realizzata puntualmente ed Oreste se ne fa carico. E' un mondo nel quale le maledizioni tengono, mentre si dissipano, vacui, i lenitivi: il male è più forte del bene e le concezioni ottimistiche si rivelano inconsistenti. Come ci giunge compassionevole l'impegno del coro che s'industria di rianimare Oreste parlandogli di « vittorie » (v. 1052)! Il vocabolo ci suona stanchissimo nel suo fasto posticcio. Dinanzi all'affannata sicurezza di Oreste (vv. 1053-54) il coro si arrabatta in spiegazioni sempre più deboli (vv. 1055-56): sono anime che s'aggrappano con tutta la loro forza ad un'interpretazione rassicurante e quella loro rappresentazione del turbamento come di un riverbero fisico del sangue che ancora gli insozza le mani è di una stupenda vigoria: ci ricrea allo sguardo il fervore di individui che, nella difesa della loro tesi di salvezza, rivolgono la fantasia a vivificare un quadro che acquista una sua accattivante eloquenza: l'orrore di quel sangue fresco, da irremovibile fattore di condanna, viene sottilmente smorzato a momentaneo raccapriccio. Non abbiamo davanti temperamenti fiacchi, che cedono al primo urto; hanno una rigogliosa ricchezza di linfa; se ripiegano è perché la natura è impari a certe affermazioni.

(210) Vv. 1061-64. Oreste, al cospetto di quelle Furie che gocciano sangue dagli occhi, invoca meccanicamente Apollo (vv. 1057-58). L'appello sa assai più di reazione impulsiva allo spettacolo che di ricorso fiducioso al dio: Oreste sperimenta l'esito della sua obbedienza.

(211) Cfr. vv. 34-45; 83-91; 133-238; 253-347; 385-412; 791; 834-38; 844-45; 1016-17.

(212) Gli mette infatti sulle labbra una chiara diagnosi del suo rovello: « La malattia che m'uccide è la mia coscienza, poiché sono consapevole di aver compiuto un'azione terribile » (vv. 395-96) e subito dopo: « E' proprio il dolore che mi consuma » (v. 398).

per nulla pentimento, in quanto la sua coscienza non è tormentata dal senso di una colpa ma sovrastata dall'angoscia di un dilemma: « Sono empio per aver ucciso mia madre, ma pio — ecco il mio secondo epiteto — per aver vendicato mio padre... Che cosa dovevo fare? » (213). L'uomo, chiamato ad uniformarsi ai valori, non sa dove risiedano: la sua ragione viene dilaniata in un contrasto categorico di doveri; le leggi naturale (214) e divina si contrappongono a vicenda. Tra la forza intuitiva della prima (215) e la maestà della seconda l'uomo resta torturato dalla conflittualità (216), ma la divinità tace: lascia che l'uomo si rovini urtando contro uno dei corni del dilemma (217). Siamo alla soppressione di qualunque possibilità di etica, quindi allo smantellamento della dignità umana: domina un dispotismo celeste che, nettamente battuto sul piano della logica dall'intelletto umano, gli si impone su quello della potenza (218). Il

(213) Vv. 546-51. Cfr. vv. 561-63: « Ho ucciso Egisto, che in casa era lo sposo segreto, poi ho immolato mia madre; ho compiuto, sì, un'empietà, ma ho vendicato mio padre ».

(214) E' la sua insopprimibile evidenza che confessa Apollo attribuendogli la colpa del matricidio (vv. 76; 276; 285-93; 328-31; 416-18; 591-601), accusandolo d'ingiustizia (vv. 162-65) ed incriminandolo di uccidere Oreste ed Elettra (vv. 191-93; 955-56). In suo nome gli Argivi condannano a morte i due fratelli matricidi (vv. 46-50; 427-46; 612-26; 729-35; 755-62; 852-956; 1013-68). A. RIVIER, *Essai sur le tragique d'Euripide*... a p. 124, dopo aver osservato che circa tutti i personaggi dell'Oreste addossano ad Apollo la colpa della rovina del protagonista, continua asserendo che tuttavia non sembra che il poeta abbia avuto l'intenzione di renderci Apollo detestabile. Però tanto l'evidente inconciliabilità delle due affermazioni, quanto innumerevoli accenni che Euripide lascia trasparire nel corso del dramma convincono proprio del contrario.

(215) Se ne fa persuasivo avvocato Tindaro, il quale dichiara che Oreste contro Clitennestra avrebbe dovuto ricorrere alla giustizia e non alla vendetta omicida: Oreste « è caduto nel medesimo delitto di sua madre; mentre ha giustamente stimato lei una criminale, è diventato egli stesso ancora più criminale uccidendo sua madre » (vv. 496-506). Poi intraprende una confutazione della rappresaglia diretta del sangue, celebrando la saggezza degli antenati che prescrivevano la pacificazione mediante l'esilio (vv. 507-17), insiste « per far cessare questa ferinità assassina, che rovina di mano in mano terre e città » (vv. 524-25) e condanna l'atto di Oreste richiamandosi all'umanità (vv. 526-29). L'apodittica irrefutabilità della tesi ridonda a completa condanna di Delfi.

(216) La maledizione del matricidio pronunciata dalle Erinni (vv. 819-43) non è altro che una drammatizzazione dell'idea che sorge spontanea dal fondo della coscienza.

(217) Oreste si rende perfettamente conto dell'ineludibilità dell'alternativa: « Se io avessi approvato il contegno di mia madre facendo finta di niente, che cosa mi avrebbe fatto il morto? Nel suo odio non mi avrebbe abbandonato al coro delle Erinni? o forse che le dee stanno accanto come alleate alla madre e non stanno accanto a lui, che ha subito il torto maggiore? » (vv. 580-84).

(218) In *Iphig. Taur.* 618, a proposito dell'immolazione degli stranieri, la protagonista afferma: « Ho dalla dea quest'incarico sacro » e, dinanzi alla

mondo divino è opprimente e dell'uomo umilia tanto l'intelligenza quanto la volontà: il rapporto è di disprezzo e di schiavitù, per la quale non esiste ricorso in appello (219). Ad un cupo pessimismo sono spesso improntate nella tragedia sia la gnomologia (220) che le situazioni: Ecuba nel suo strazio si rivolge a Cassandra, destinata ad Agamennone e conscia della fine violenta che l'attende, dicendole: « Figlia mia, Cassandra, che condividevi le esaltanti visioni degli dei, quali sventure hanno sciupato la tua verginità! » (221). La regina prigioniera è immersa in un'amarezza totale; sul suo nero orizzonte non si profilano spiragli di luce: non c'è riscatto, non affiora indizio di redenzione, non alita speranza. Alle ancelle che, caduta a terra, la risollevano, chiede: « Perché mi rialzate? per quali speranze? » (v. 505). Ed è appunto questo uno degli aspetti più terribili della tragedia greca: non le manca tanto la fede quanto la speranza. Quando, al termine di una delle più insistite disticomitie del patrimonio teatrale classico superstite, Ecuba, rimpiangendo l'immolazione di Polissena, dichiara che « non sono la medesima cosa vivere e morire, perché l'una è il nulla, mentre l'altra contiene speranze » (vv. 632-33), Andromaca la smentisce immediatamente (vv. 634-44) e poco dopo ritorna su questo tema dischiuso sull'abisso: « Non ho più con me neppure il possesso che è lasciato a tutti i mortali, la speranza, e non m'illudo furtivamente nel cuore di incontrare in futuro una qualche prosperità; è però dolce anche l'immaginarselo » (vv.

---

deplorazione di Oreste, replica (v. 620): « Questa è la necessità in cui mi trovo e che debbo osservare ».

(219) Non sono con questo in contraddizione i due assiomi di Euripide, i quali sostengono che gli uomini non hanno nulla senza gli dei, poiché noi ci affatichiamo vanamente in molte cose, nulla sapendo di preciso (framm. 391 Nauck²) e che, se Dio lo vuole, navigheremmo anche su di un giunco (framm. 397): non sono atti di fiducia nella divinità, lo sono di sfiducia nell'umanità.

(220) Cfr. framm. 449 Euripide (dovremmo compiangere chi nasce per i mali ai quali va incontro ed invece rallegrarci per chi è morto ed ha cessato dai travagli); framm. 908 Euripide (« per i mortali è preferibile non venire all'esistenza che nascere »); framm. adesp. 323b (p. 31) *Supplem.* Snell (« è stolto chiunque crede di aver successo mediante la saggezza; tutto quanto concerne la vita non avviene mediante la saggezza, ma mediante la fortuna »); framm. adesp. 546a (p. 37) *Supplem.* Snell (« se la fortuna soffia contro a coloro che navigano prosperamente, tutto sconvolge e li fa naufragare »).

(221) *Troad.* 500-01. Le parole di Ecuba hanno l'appassionata intensità di sentimento che è propria degli echi che risuonano nell'intimo: essa non fa che riprendere condensandolo, il motivo già intonato da Cassandra (vv. 451-54); in questa confluenza d'anime e di passioni, specie di suprema fusione degli spiriti prima del distacco finale, si realizza una delle più sublimi capacità espressive dell'arte drammatica.

681-83). La speranza è riconfermata illusione: siamo al depauperamento ultimo dell'umanità.

Proprio di qui parte il *Christus* per un'opposizione integrale. La speranza è infatti la grande energia che percorre e sostiene tutto questo dramma sulla Passione. Rivelazioni, profezie e miracoli pongono un fondamento sul quale si colloca la ragione per una sua adesione illuminata che diventa fede. In sé sola però essa avrebbe qualcosa di statico e di rigido, di prevalentemente rivolto al passato, se di questa solida base un sentimento vitale non facesse pedana di rimbalzo per proiettarsi in un futuro che costituisce l'attrattiva, l'orientamento ed il fulcro dell'esistenza. Questa tensione a realtà ancora ignote ma attese su motivi dalla mente comprovati plausibili è la speranza, che immette nella fede quell'umana trepidazione e quel palpito di accoramento che la rendono tanto schiettamente naturale nella sua soprannaturalità. Animati da essa, tutti i personaggi positivi del *Christus* resistono alla bufera del Calvario affissandosi su quell'alba del terzo giorno che forma il centro della loro vita e di quella del mondo (222). Il passato acquista senso dall'avvenire ed il presente viene sopportato in grazia di quanto sta per accadere.

Nel *Christus* della speranza la Vergine è la sola, seppure splendida, rappresentante. E lo è appunto in grazia delle tempeste alle quali è sottoposta la sua fede: la straordinaria intensità della relazione che ha con Gesù le fa vivere il problema della sua risurrezione con una potenza emotiva che le tende i sentimenti in tutta la loro possibile gamma d'ampiezza. Umanità aperta al soprannaturale, di entrambi è chiamata ad esprimere in sé le esigenze e le manifesta, effettivamente, nella loro piena integrità; nessuno dei due elementi può essere sacrificato all'altro, pena una deformazione del piano divino che era con-

(222) Certo la posseggono tutti, ma è un fatto che di nessuno di essi il poeta la esplicita, tranne che per la Vergine. Anche Giovanni — il credente dalle convinzioni incrollabili — vive essenzialmente di fede, come Giuseppe — il credente in incubazione — passa dall'attesa (vv. 1780-81) all'augurio (vv. 1785-86): per loro la speranza è fusa nella fede. In conformità con la loro psicologia virile, incentrano il loro rapporto di fronte a Cristo in una decisione prevalentemente intellettuale: è soprattutto una questione di prove. La Maddalena — la credente impulsiva — parla di speranze, ma accomunandosi con la Vergine e per dichiararle fallite (v. 2037). Solo la Vergine, che su tutti svetta sovrana, vive la fede in una molteplicità di piani che dalla mente arrivano al cuore, soddisfacendo le idee e dando sfogo al sentimento: qui fede e speranza invece di compenetrarsi si affiancano, presentando netta la loro fisionomia. La speranza, per sbocciare a piena corolla, richiede anche una vibratilità emotiva, che le anime posseggono solo in proporzione alla loro delicatezza.

trassegnato da un supremo equilibrio. Ne derivano momenti di prostrazione nei quali lo sguardo si rivolge all'immediata cupezza della situazione facendole apparire priva di significato una vita che non era più accompagnata da quella del Figlio (223). Chi si è scandalizzato come di propositi di suicidio o almeno come d'insufficiente rassegnazione non ha capito che il deprezzamento di sé non era altro che l'apprezzamento di Gesù; la sua era una misura di valore riflessa; era il risultato di una lunga concentrazione su quel punto (cfr. vv. 365-66) che assumeva un'importanza assoluta (224); era la delusione di sogni amorevolmente accarezzati (cfr. vv. 449-50; 655), chiudendo, umanamente, gli occhi alle profezie contrarie (cfr. v. 1824); era smarrimento davanti ad uno schianto che le paralizzava ogni possibilità d'intervento (cfr. vv. 453; 477; 610-11; 683; 1126). Quelle proteste d'inutilità della vita volevano solo dire che la vita senza di lui aveva perduto per lei il suo incanto (cfr. vv. 751-55), che non poteva resistere senza vederlo (cfr. v. 759), che le mancava il cuore a contemplarne le sofferenze (cfr. v. 515), che non voleva essere strappata da lui (v. 775). Quando esclama: « Anche se adesso ti vedo cadavere appeso, gemo più su di me che su di te, per la tua assenza; infatti hai più distrutto me di quanto sia perito tu. Se potessi, Figlio mio, diventare cadavere in tua vece! Sono finita, Figlio mio, e la vita non mi riserba più nessuna attrattiva » (vv. 895-99), non denuncia una crisi di fede, in quanto esprime affetto non delusione, non le è crollato il sostegno ideale della vita, gli si è aggrappata più che mai; è suo Figlio che è in croce, non il significato che egli aveva per lei. Le rintoccano ripetutamente nell'anima i « perché... perché... » (vv. 712-13; 884-85; 1328), ma quei « perché » li conosce (vv. 718-20); la sua reazione non li qualifica di assurdi, segna soltanto la partecipazione che ella prende alla Passione di Gesù; quelle interrogazioni lanciate nel vuoto, che non hanno un interlocutore perché non lo vogliono, sono una forma di quell'agitazione che la Vergine si riscontra ma alla quale non cede (vv. 1127-28).

Nelle sue congenite fluttuazioni la sensibilità, sotto le violente raffiche del dolore, scatena talvolta nembi che la investono avvolgendola interamente, ma sono isolati istanti di atonia a cui vanno costituzionalmente soggette tutte le coscienze, quasi che si ritraessero all'interno per preparare pronte controffen-

(223) Cfr. vv. 370; 454; 466; 471; 473; 504-05; 611-12; 683; 685; 692; 698; 715-16; 848; 868; 875; 899; 901-05; 1272; 1330.

(224) Cfr. vv. 422; 605; 990; 1040; 1165; 1312; 1373; 1479; 1839.

sive vittoriose: quando confessa: « Mi rendo certamente conto con quanta rapidità si svolgeranno questi eventi; e tuttavia il dolore supera le mie speranze » (vv. 721-22; cfr. vv. 595-97; 744; 770), descrive soltanto, con nitida lucidità e consapevolezza, un fenomeno psicologico a carattere superficiale: sono marosi che si gonfiano nella sfera emotiva e paiono tutto allagare, ma che ben presto rifluiscono, lasciando intatti i poteri decisionali dello spirito. Questi stessi cavalloni, nella loro saltuaria subitaneità, sembrano disporsi lungo una loro linea di superamento: la Vergine consiglia infatti alle donne del coro: « Lasciate i canti funebri..., celebratelo invece ora con sommessi lamenti, poi lo acclamerete quale Sovrano vivente » (225): è il cammino graduale dal buio dell'angoscia alla luce della fede serena. Forza propulsiva di questo percorso è la speranza, che resiste nella marcia, ma che anela al traguardo: esala una freschissima verità umana il sospiro che la Vergine si lascia sfuggire dal cuore: « Ti possa vedere risorto dai morti nel terzo giorno...! Tutto infatti così sarà più sicuro per me » (vv. 780-82). Fede e speranza, se sono virtù meritorie, sono anche destinate, per loro natura, a dissolversi nella visione, che dà la gioia definitiva della certezza: comportano pur sempre un assillo che strugge (v. 615); loro voce, e particolarmente della speranza, è il voto (cfr. 780; 1484), che rimarrebbe però sterile se non provenisse da un vigoroso impegno dell'anima. Perciò al culmine di tutti gli accessi della costernazione la Vergine proclama, alta e ferma, la sua speranza (cfr. vv. 621; 894; 915; 918-19), che assume per lei la vitale concretezza del cibo (cfr. vv. 531; 633; 1006). Il cielo sull'umanità si alza e su tutte le traversie passa un soffio vivificatore. Qui, per la prima volta, l'uomo può sollevare il capo con sicurezza.

Ma non è un uomo essenzializzato come il sapiente stoico, che ha pagato il dominio acquisito sugli eventi con la mutilazione di una larga parte delle sue doti sensitive. L'Incarnazione non esclude nessuna componente umana, le sublima tutte; non sagoma le fisionomie, fa circolare nel sangue un fermento divinizzante che le illumina dall'interno. La Vergine, che del perfetto cristiano è il prototipo, caratterizza più volte la donna, sempre su base autobiografica, come creatura nata alle lacrime (cfr. vv. 357; 470; 725-26; 748), senza mai dare alla peculiarità una connotazione di biasimo e Gesù, quando dalla croce rivolge un dolcissimo ammonimento alla Madre per i suoi gemiti

(225) Vv. 1606-08. Esattamente la medesima trafila che ella aveva prima proposta a se stessa: cfr. vv. 1461-63.

(vv. 730-37), glieli ricupera alla fede. Non proscrive il facile sfogo del pianto; è così poco ostile alla natura, della quale raddrizza solo le deviazioni nel peccato, che ne riconosce anche i temperamenti. Nella Madre passa oltre alla pronta emotività femminile per richiamarne la mente alla considerazione della economia divina che si sta realizzando: invitandola a guardare le cose più dall'alto la nobilita e la rasserena. Luce e pace sono insieme le nuove mete ed i nuovi doni dell'uomo.

La Vergine dichiara poi di piangere non tanto per la sorte di Gesù quanto per la rovina che incombe sugli Ebrei deicidi (vv. 738-44): impreca spesso contro di loro, eppure li commisera. La contraddizione è solo apparente, poiché nell'unitarietà della persona si combinano dualismi complessi che sono conseguenze della sua pochezza, la quale non riesce mai ad essere onnicomprensiva. La Vergine come ebrea è legata al suo popolo e come madre lo è a suo Figlio: il contrasto di questi due vincoli le apre una lacerazione che, se non le impone certo una equidistanza, non le cancella neppure completamente uno dei due poli. Ma non è tutto: il binomio razza-maternità (226) viene inquadrato in quello umanità-maternità (227), per venir trasceso nell'unicità di un'assoluta ossequenza all'invito di Gesù: rivolge le lacrime agli Ebrei solo per poter dedicare tutta la sua anima al Figlio; la sua volontà di adesione è così piena che si spinge anche al passato reinterpretandolo (vv. 738-39): sembra deviare da Gesù proprio per essere al più completo unisono con lui. Sono dimensioni nuove che emergono: la discesa di Dio sulla terra non ha assorbito l'uomo rendendolo evanescente come per una specie di volatilizzazione, gli ha invece conferito una più potente individualità che trova nella profondità il suo fondamento e la sua garanzia.

L'uomo è una personalità distinta da Dio; da lui creato, gli si pone di fronte in un dialogo che ammette il sì ed il no; gli si può atteggiare ad antagonista, ma, spezzando il suo rapporto di creatura, finisce per contundere anche la sua più intima natura. Nelle sue espressioni di accorata dipendenza (228)

(226) Particolarmente acuto per quella razza, che l'elezione divina e le contingenze politiche rendevano così compatta e suscettibile, e per quella maternità, segnata da un prodigio (vv. 22; 63-64; 512; 912; 1826; 2580) e da un compito (vv. 1350-55) che la consacravano ad unica (v. 559).

(227) Sia per la naturale altezza d'animo della Vergine sia per la sua conoscenza dell'universale missione salvifica di Cristo.

(228) Cfr. vv. 751-60: « Sono gloriosa, è vero, e tuttavia mi sento perire quando sono privata della tua vista per me divinamente soave. Come questo

la Vergine oltrepassa lo stadio della maternità per raggiungere quello della creatura ordinaria: si può riconoscere la dipendenza con mente illuminata e cuore adorante, ed allora l'intuizione della propria insufficienza viene placata, nel suo struggimento esistenziale, mediante una comunicazione di pienezza che scende dall'alto, come la si può misconoscere e rigettare, ed allora abbiamo il gelido inaridimento di Giuda, che rifiutando il principio della vita precipita nella morte più assurda. Il collegamento con Dio tracima poi in comunione con gli uomini; non per nulla la Vergine, che con Cristo ebbe la connessione più potente, è anche il personaggio più espansivo del dramma (229), mentre Giuda, che con lui respinse ogni rapporto, non articola sillaba: il suo mutismo non è disdegno, è soffocamento interno. Siamo lontani dalla pura relazione punitrice tra l'Olimpo e la terra: qui siamo ad un flusso rifornitore di vita che si prolunga sull'atto creativo; concesso, senza eccezione, da Dio, può venire interrotto, a suo arbitrio, dall'uomo: l'essere permane comunque, perché la creazione non può venir annullata, ma si dissecca. Il soddisfacimento sregolato delle passioni, dalla superbia alla cupidigia, affermò un'autonomia come principio di autorealizzazione, ma bruciò la persona nella sanguinaria ferinità della folla (cfr. vv. 389-90; 483-94; 1172-77; 1244-46), nella ridicola assurdità logica dei pontefici (vv. 2225-2377), nella meschina impotenza di Pilato (230), nell'abulica apatia di Giuda.

Di per sé, in virtù dell'atto creativo di Dio e indipendentemente dall'atteggiamento assunto verso di lui, la persona umana viene considerata come fornita di un'alta dignità: di Eva si dice che « tradì il marito e la gloria della sua signoria » (v. 38). Adamo in quel momento contava come individuo, senza nessun riflesso di funzione sociale né di stato giuridico sanzionato dalla polis: era « glorioso signore » del cosmo in virtù del suo spirito fatto ad immagine e somiglianza con Dio e della conseguente investitura a dominare su tutti gli animali viventi e ad

---

dramma... mi ha spezzato il cuore! Sono dunque bell' e andata; avendo perduto l'incanto della vita, bramo morire... abbandonata... mi vado estenuando... Se non ti vedo al più presto, come lo sopporterò, o Figlio? Orsù, caro Figlio mio, non lasciarmi abbandonata da te! ».

(229) Sui 2531 versi dell'azione tragica l'autore gliene fa pronunciare 1203, il 47,53% da sola.

(230) Vv. 391-413. Il suo secondo intervento (vv. 2296-2375) è impostato su di un tono ben diverso; egli dimostra un'energica indipendenza di giudizio inconciliabile con l'irresoluta neghittosità con la quale aveva ceduto alla folla. E' la trasposizione drammatica dell'asciutto e dispettoso « *Quod scripsi scripsi* » gettato in faccia ai sommi sacerdoti (*Ioh.* 19, 22).

assoggettare il mondo (*Gen.* 1, 26-28). L'antropologia cristiana non riconosce schiavitù (231), ma solo « gloria di signoria », il cui eventuale scempio non deriva da vicissitudini politico-militari ma da decisioni interiori di fronte all'unico valore assoluto (232).

Se l'uguaglianza di dignità fa di ciascuno, individualmente, un protagonista che tiene nelle sue mani il proprio destino, la umanità non si frammenta perciò in tante storie parallele e disgiunte. L'individualità non è isolamento, perché se la persona è centro irriducibile all'esterno, dell'esterno ha pure bisogno per il suo indispensabile metabolismo vitale, e quindi s'innesta in una comunione che supera le singole contingenze di spazio e di tempo. Fin dal Prologo il *Christus* slarga pertanto la sua visione comprendendo l'intera umanità nella sua assolutezza:

---

(231) Cfr. I *Cor.* 12, 13; *Gal.* 3, 28; 4, 7; *Eph.* 6, 8; *Col.* 3, 11.

(232) Quando il poeta sintetizza un immenso sguardo storico sulle vicende umane dicendo: « L'antico orgoglio si compiace di generarne del nuovo; dalle lacrime stillano lacrime, che non hanno affatto né misura né numero; il male viene in gara col male » (vv. 39-42), osserva una realtà diventata legge imposta non all'uomo ma dall'uomo. Nessun determinismo, nessuna casualità, nessuna ignoranza; le lacrime non sono destino, sono scelta cosciente; qui non è più Dio che opprime l'uomo o lo angaria, è l'uomo che sfida Dio e lo disdegna. Sorpassando la superficialità frammentaria degli eventi, il poeta apre allo sguardo una logica interna alle cose: di questa storia l'uomo è pienamente autore e responsabile. E non si tratta di una storia episodica registrata nel passato, ma di una perenne, che si rinnova ogni giorno; le conseguenze vengono sempre rinverdite da nuova causalità; ognuno, mentre è spettatore, si trova anche ad essere protagonista: è la storia degli altri, come è la propria. Eden e Calvario, collocabili in due date, straripano al di là di tutte le date: « quel giorno » diventa quello che si sta vivendo e ciascun uomo, dalla Risurrezione al Giudizio, sente in sé fermentare il doppio appello del serpente e di Cristo: i due alberi — della tentazione e della croce — si affrontano lungo tutto il decorso dei secoli. Alle guerre combattute su terre e mari sottentrano le « gare » (v. 42), nelle quali si scontrano nel cuore i richiami più vari. L'uomo da transeunte appendice del mondo ne è diventato il centro, non però in grazia di un potenziamento da lui stesso prodotto, ma di un raggio divino proiettato su di lui. Nulla qui dell'eroico epico, che costruiva le grandi imprese sulle masse anonime e strumentalizzate, né di quello tragico, che affrontava grandi sventure, ma richiedeva personaggi di sangue reale e più spesso di mitica ascendenza divina. Protagonista adesso è ognuno e la tragedia si slarga in confini ulteriori dei quali la morte è appena l'ingresso. Ormai si giocano partite immensamente più gravi e definitive, nelle quali la responsabilità è interamente personale: nel *Christus* i falliti non emettono né scuse né lamenti: Giuda tace, i pontefici tessono imbrogli. Non esistono più gli errori dovuti alle tenebre, esistono i rifiuti della luce ed alle vittime di Zeus (Prometeo), di Era (Eracle), di Apollo (Oreste), di Atena (Aiace), di Artemide (Ifigenia), di Afrodite (Ippolito), di Bacco (Penteo), di Crise (Filottete) sottentrano quanti respingono il messaggio di salvezza e l'offerta di perdono di Cristo.

« La natura, così augusta, geme di essere stata disonorata (233), piangendo le sue sventure intrise di sozzura e la lunga serie di pene insopportabili » (vv. 43-45): la sorte di ognuno è inserita nel flusso del peccato originale; la libertà è pur condizionata da influenze e l'autonomia si sviluppa in un'identità di situazioni. Si stabilisce perciò un misterioso rapporto dialettico, che si profila subito estremamente importante e fecondo di effetti: l'individuo non è né anonimamente fuso nella calca né separato come scheggia divelta. Infatti quella natura che « per tutto il tempo si consuma in lacrime, poiché si è accorta di aver subito un'ingiustizia da parte del nemico » che si servì, come strumento di rovina, dei progenitori, dei quali « siamo discendenti noi tutti che siamo sparsi sopra la terra » (vv. 46-50) è la sostanza che costituisce il fondamento del nostro essere, inserendosi nei suoi meccanismi ed agendo sui suoi comportamenti: è noi, sebbene non sia tutto noi. L'uomo si avverte preliminarmente sospinto; sul libero campo delle sue scelte si accorge che preme un'ereditarietà che giunge da lontano: gli cestisce dentro una vegetazione che non ha seminata; si sente anello di una storia che lo trascende ma che lo include (234). La rivelazione della personalità ne scopre subito il dissidio che la mina: è una complessità che spiega, senza dubbio, la debolezza del genere umano, ma che ne segna anche la nobiltà. L'uomo, chiamato alla salvezza, proviene da un crollo: gli si prospetta una grandiosa e rischiosa risalita tra sollecitazioni contrastanti (235),

(233) *L'atimía* non consiste nella cacciata dal paradiso terrestre, ma nell'indegnità di continuarvi il soggiorno. Il castigo non è l'effetto del peccato, ne è solo una conseguenza: la colpa sconcia all'interno e *quindi* postula l'adeguamento della pena. A diversità della punizione pagana, che era soprattutto vendetta inflitta dal di fuori, quella cristiana è riparazione che nasce dal di dentro in vista di un logico riequilibrio, per cui si traduce in espiazione e, finalmente, in purificazione, che ristabilisce nella giustizia originaria.

(234) A proposito di Eva l'autore parlò di « seduzione » (v. 4), perché la caduta implicò da parte sua un cedimento che ne coinvolgeva la responsabilità; a proposito dell'umanità parla di « ingiustizia » perché essa ne subì le conseguenze senza nessuna diretta partecipazione alla colpa. E' una protesta, perché questo genere di reazioni tende a scattare facile dinanzi a qualsiasi situazione che sembri fornirgliene corpo, ma viene rivolta contro il « nemico », che ingannò, non contro Dio, che aveva ammonito invano. Il « danno » recato dalla madre e dal padre esprime la drammaticità d'una vita rovinata proprio da coloro che la diedero: il « nemico », stavolta, è all'interno.

(235) Nel grande coro dell'esodo il poeta orante invoca Cristo che venga a giudicarlo con giustizia, sebbene non sappia con quali occhi lo potrà contemplare in quella circostanza, dopo che egli si è « dimostrato indegno delle regioni celesti, della terra e della creazione » e poi continua: « Il malevolo mi rapì, mi spinse giù nella fossa, nel Tartaro, nel vuoto immenso; il seduttore, incalzatomi con veemenza, mi ha afferrato e scagliato tutt'intero nella tenebra

ed il dramma non è sporadico, coinvolge « noi tutti che siamo sparsi sopra la terra ». Sono orizzonti illimitati che travalicano immensamente quelli concessi alla tragedia greca.

Ma oltre si distendono altri spazi che sembrano davvero perdersi nell'infinito. Quel Dio che per la salvezza dell'uomo è giunto fino alla croce, frena la sua onnipotenza dinanzi al libero arbitrio dell'uomo (236): il suo rispetto per l'autonomia concessa arriva al limite di autorizzare la perdizione. La dannazione non è più decisa dalla divinità, è decisa contro di essa e — per un assurdo da capogiro — si risolve nella dimostrazione estrema della grandezza umana. Ma accanto se ne colloca una in positivo: alla suprema glorificazione celeste non è destinata soltanto l'anima, ma perfino il corpo; infatti quello del Verbo, dopo la risurrezione, è «ormai mutato sino a divenire affine col Padre » (v. 2395-400 e cfr. 1533), sublime prototipo di una trasfigurazione che sarà riservata a tutti gli eletti. Il Teologo assicura appunto a Giuseppe: « Bisogna... che abiti, o beato, il suolo dei mansueti, dopo essere apparso come Dio, aver mutato la tua deperibilità ed aver rigettato la pingue materialità umana della corruzione, che tu, essendo nato mortale, hai avuto in attribuzione a seguito dell'inganno » del serpente ad Eva (237). Non è più in discussione il destino umano, lo è la sua natura (238); il corpo stesso si presenta con virtualità imprevedibili, meno sorprendenti tuttavia se si ricorda che anche la carne fu plasmata dalle mani di Dio: l'uso della polvere ed il soffio vivificante sono presentati da *Gen.* 2, 7 come strettamente connessi.

La piena accettazione del corpo, consacrato da così eccelsi

degli inferi » (vv. 2542-51). L'uomo pare zimbello di Satana, quasi inerte oggetto della sua perfidia, ma nella successiva ardente invocazione di perdono (vv. 2554-69) domina la responsabilità diretta della persona: il primo momento ritrae i fatti nella loro realtà, il secondo ne riesamina le disposizioni spirituali che li produssero. La colpevolezza non è scandagliata tecnicamente, è ammessa ma poi subito superata in un umile abbandono all'infinita misericordia di Cristo: la colpa viene sublimata in un amore senza riserve. Nella vita morale si scoprono impensate forze di ricupero.

(236) Cfr. vv. 262 e 339 « Dio non salva a forza chi non lo vuole ». E Giuda non lo volle. Non tradì infatti per incoscienza, ma « di sua piena volontà » (v. 708): fu l'unica sua decisione energica che ci sia dato di scorgere in tutto il *Christus*. Visse soltanto come avversario.

(237) Vv. 1757-60. Il poeta non può pensare allo stato dell'anima disincarnata, perché la corruzione, se fu innescata dal corpo, fu però compiuta dallo spirito. Allude dunque alla spiritualizzazione dell'uomo completo.

(238) Per una documentata panoramica di testimonianze al riguardo vedi E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, (« Études et Commentaires », n. LI), Paris 1964, pp. 223.

punti di partenza e di arrivo, ne implicava anche l'apprezzamento delle doti, tra le quali spicca, come sintesi di tutte le altre, la bellezza. Essa non viene più vista come stimolo e occasione di vanità (239) o come causa di rovina (240), viene invece consacrata quasi come riflesso di una straordinaria eccellenza interiore e come risultato naturale d'una sovrana maestà della persona. Perciò nella sua qualità di vergine e di regina (241) la Madre di Dio viene sovente celebrata anche per la sua bellezza (cfr. vv. 131; 560; 598; 2598). La si direbbe la spontanea fioritura della sua purezza, l'immancabile proiezione della sua augusta preminenza, la dote che rende più immediata ed indiscutibile la sua autorità. E' pertanto ovvio che un fascino incantevole emani anche da quella di Gesù (cfr. vv. 696; 870; 922; 1323; (1325); (2023)). E accanto alla bellezza è assunta tra i valori incontaminati la gloria (cfr. vv. 103-04; 598), che alla Vergine non viene più solo tributata dagli uomini come istintivo omaggio ad una grandezza che, nella sua esuberanza, straripa oltre tutti i confini (cfr. vv. 104-05), ma assegnata anche ufficialmente da Dio come coronamento di un merito e di una missione (cfr. vv. 963-66): la celebrazione perenne di Maria sulla terra viene affiancata al trionfo della festa pasquale per Cristo (vv. 968-69). E della gloria ella non solo riceve attestazioni e promesse, ma rivendica pure esplicitamente il possesso: infatti dopo aver solennemente giurato sulla sua verginità, prosegue, ad imprecazione di garanzia, augurandosi: « Altrimenti possa perire senza gloria, senza nome » (v. 527). La Theotokos rinuncia alla voluttà ma non alla gloria: la prima è un ripiegamento che s'inebbria della propria sostanza, la seconda è un'irradiazione che s'espande in una notorietà che diventa messaggio. Siamo in una natura depurata dagli inquinamenti delle passioni: qui non c'è più vanità, perché tutto è trasfigurato da una presenza permeante di Dio. Quando la Vergine,

(239) Ricorda la gara delle tre dee sull'Ida e l'arbitrato di Paride: *Hel.* 22-30; 357-59; 675-82; 708; 1097-98; *Troad.* 924-31; 969-82.

(240) Sulla bellezza di Elena come fonte di innumerevoli guai vedi *Hel.* 135-36; 196-240; 304-05; 362-84; 684-97; 970-71; 1111-36; *Troad.* 368-83; 498-99; *Or.* 1584; 1639-42. La Tindaride viene proclamata oggetto d'odio per la Grecia (*Hel.* 81; 109-10; 926) e maledetta (*ibidem* 162-63); ella stessa si dichiara perduta dalla sua bellezza (*Troad.* 935-37) e viene da Ecuba denunziata come travolta da quella di Paride (*ibidem* 987-92); parla della sua « sventuratissima bellezza » (*Hel.* 236-37), la deplora principio di calamità (*ibidem* 255-305) e si augura di essere stata brutta invece di avvenente (*ibidem* 263). Deianira rimpiange che la sua bellezza le abbia procurato tanti affanni (*Trach.* 25) e Callisto « in punizione della sua bellezza » fu da Artemide trasformata in cerva (*Hel.* 381-85).

(241) Cfr. vv. 101; 131; 560; 634; 639; 643; 646; 932; 998; 1025; 1042. E' poi comune l'epiteto di « Signora » nella sua accezione più intensiva.

in una suprema tensione del suo accoramento materno, confessa al Figlio in croce: « Sono gloriosa, è vero, e tuttavia mi sento perire quando sono privata della tua vista per me divinamente soave » (vv. 751-52), avvertiamo come la rinomanza non sia affatto in contrasto con Gesù, sia solo da lui superata: è una conseguenza della sua intimità (242), quindi santa, ma inferiore alla sua persona, alla quale si subordina. La gloria si irradia, legittima ed irresistibile, dall'eccellenza autentica: pertanto la Vergine la possiede dalla sua predestinazione e Giuseppe ne è stato insignito dal momento in cui, staccandosi dalla scelta deicida della sua razza, prese risolutamente parte per Cristo (v. 1300).

Se questa luce nobilita l'umanità, non la snatura; la solleva, ma non la svelle dalle sue radici terrestri. Perfino la Vergine, che è pure « superiore alle schiere dei celesti » (v. 2599), ci rimane sempre tanto vicina. La vediamo infatti non credere alla condanna di Gesù, quando il fatto era ormai indubitabile (vv. 111-15; 439-40; 652-53) e, per un moto contrario, la osserviamo ritrarre essa stessa la sua irrequietezza asserendo: « Il cuore, bramoso di tutto conoscere, anche nei mali si fa cogliere in flagrante golosità » (243); mendica una parola di conforto

(242) Come lo è pure la sapienza. Dopo di aver rivelato a Giuseppe l'economia divina nelle sue ripercussioni storiche ancora nascoste nelle pieghe del futuro, il Teologo gli confida: « Nessuna di queste cose io l'ho appresa dalle parole dei vati di Dio, ma le ho conosciute quando stetti reclinato sul petto del Maestro; lasciandomi cadere sul petto del Signore, io capii... come da un abisso, vi ho attinto molte intuizioni piene di sapienza » (vv. 1761-65). L'infinita ricchezza dell'essere divino si comunica, come per bagliori, a quanti si mettono in contatto disponibile con lui. Se a Giovanni bastò un momento d'abbandono per diventare il « Teologo », quanto non deve essere stata illuminata la Vergine che « possedette in seno il tesoro di un Figlio che era Dio »! (v. 599). Il coro le può, di conseguenza, asserire: « Tu sei più sapiente di tutti i mortali, e, vedendo questi eventi, ne capisci anche la fine » (vv. 601-02); ed è per il coro una verità tanto evidente che vi ritornerà dopo un lungo intervallo: « Sappiamo che tu sei più sapiente di tutti i mortali » (v. 1045). La finitezza umana si amplia al contatto con l'infinità di Dio, la cui bontà, che è essenza prima che discrezionalità, tende a riversarsi e quindi ad avvicinare a sé fino al più alto grado possibile di assimilazione. Siamo arrivati ad intravvedere uno degli aspetti di una divinizzazione che è ben diversa da quella di Eracle (*Phil.* 1413-14), dei Dioscuri (*Hel.* 1659) e di Elena (*ibidem* 1666-69); *Or.* 1631-37).

(243) Cfr. vv. 864-65. La Maddalena ai vv. 2121-24 ripete la sentenza applicandola all'allettamento esercitato dal contemplare prodigi. E' una notazione psicologica senza dubbio autentica, ma, a parte la formulazione più prolissa, è qui proclamata per un fenomeno così ovvio che perde ogni rilievo. Nella probabilità che non si tratti di una riapplicazione anodina, viene da scorgervi un efficace tratto che segna la distanza tra due caratteri: la profondità di sguardo della Vergine e la superficiale impressionabilità della Maddalena.

al Figlio vivo (244) e morto (245); misura la gravità della sua caduta dalla felicità di ieri alla desolazione di oggi (246); riconosce l'inutilità di annunciare la verità a Giuda, che è assente, ma ci confida che quello è uno sfogo per lenire il suo animo esacerbato (247); rivolge una preghiera a Gesù perché trattenga « dall'uccisione il resto di una stirpe amata » (248); si abbandona in una prostrazione nella quale sembra cancellarsi in una dedizione totale (249). Anche i deuteragonisti conservano

(244) Cfr. vv. 459-63: « Dimmi, dimmi una parola, o Parola di Dio Padre, non passare oltre, no, in silenzio dinanzi alla serva divenuta tua madre, Ora infatti sento il bisogno di udire la voce della tua cara bocca... Figlio mio ». L'accoramento materno, trepido nella sua infinita umiltà, è reso con una trasparenza assoluta; ben raramente l'umanità è stata colta, così dal vivo, insieme nella sua sublimità e nella sua indigenza. Le parole hanno l'intensità di ciò che non è articolato dalla bocca, ma proferito dall'essere intero: sembra che non abbiano suono, tanto ci giungono imbibite d'interiorità. Anche il pericoloso gioco « parola - Parola », così esposto, di per sé, al rischio della frigidità, qui assume una ricchezza di echi che accresce la pressione della supplica.

(245) Cfr. vv. 925-27: « Come, come ora taci e non accenni ad aprire la bocca? Dammi una parola, dammela, dammi un conforto! Pronunzia una breve parola a tua madre infelice, o Figlio! ». Sono tra gli accenti più tersi del pathos tragico, e non solo del *Christus*.

(246) Cfr. vv. 1010-11. Una prima impressione, a questo proposito, le era già balenata fin dall'inizio (vv. 71-74) e poi le era stata ribadita a breve distanza dal primo messaggero (vv. 148-49): si era però trattato di una di quelle considerazioni che attraversano il campo visivo senza lasciare, apparentemente, tracce rilevanti, senonché hanno un valore di richiamo. Su quella pista sarebbe ritornata la mente in una riflessione che avrebbe dato piena coscienza della realtà. Adesso questo tocco autobiografico gronda di un'immensa, consapevole, tristezza.

(247) Vv. 298-99. Il poeta ha colto con felicità d'intuito un viluppo di sentimenti: ripulsione verso il traditore, attaccamento a Gesù, sovreccitazione dopo un primo momento di esame abbastanza circostanziato della notizia, impulso ad agire sebbene appaia l'impossibilità di qualsiasi intervento efficace, consapevolezza di essere dalla parte della ragione, rapida e sicura intuizione del proprio stato interiore.

(248) Vv. 794-95. Altra densa compenetrazione di sentimenti: razionale anelito di un'anima nobile a ritrarre dal delitto quanti più può, aspirazione nazionalistica a raffrenare dal disastro almeno una parte del popolo eletto, trepidazione materna a ridurre i nemici del Figlio, nonostante che sia già confitto in croce, adorante riconoscimento che, pur crocifisso, è l'onnipotente signore della storia, esigenza di testimoniare, attraverso al colloquio un affetto contrapposto all'ostilità dei nemici.

(249) V. 773: « Mi getto a stringere i tuoi piedi come lo può fare una madre ». E' una nota dalle risonanze profonde: quella presenza che si riafferma nell'atto stesso di annullarsi ritrae con potente suggestività il mistero materno. Nella vicinanza di Cristo i valori oltrepassano la loro frequente contraddittorietà superficiale per attingere una pienezza ignota al di qua del nostro orizzonte: si dischiudono nuove dimensioni che sollecitano l'intelligenza ad ulteriori visioni. La luce di Dio rivela, non abbaglia, perché vuole accrescere ed arricchire l'uomo, non umiliarlo. Accanto a lui si può soffrire ma, ad eccezione dei momenti di nebbia, l'anima acquista un respiro immenso.

sovente tratti di un'umanità che non è soltanto imperfezione congenita; anche in loro si scorge come l'Incarnazione abbia rispettato la natura, mentre la chiamava all'elevazione della salvezza (250).

Una tra le esigenze più innate di quest'umanità è quella del premio per i meriti, naturale reazione alla nostra indigenza esistenziale. Il *Christus*, in perfetta sintonia con l'atteggiamento di Gesù nei Vangeli (251), mette in primo piano, giustificandola, l'aspirazione alla ricompensa, attesa dalla Vergine (vv. 539-40; 593) ed a lei confermata da Gesù (vv. 764-65) e da Giovanni (vv. 964-66; 976-77), ed aspettata dalla Maddalena (vv. 1947; 1964-67) ed a lei assicurata dalla Vergine (252): Gesù poi, nella sintesi rudimentale delle guardie che sulla sua persona e sulla sua missione avevano le idee generalissime del popolino, risulta come colui che « dà ai mortali il dono che pone termine ai mali » (253). Naturalmente, per il potere di profanazione che l'iniquità possiede, il premio può essere manovrato anche per attirare all'ingiustizia (254), nonostante che quest'ultima sia

(250) Per un solo esempio valga Giuseppe, il quale, nella sua significativa posizione di pacata progressione alla fede, assapora la sentenza d'esilio comminata contro il suo popolo (vv. 1700-11). L'amarezza per il disastro permane intatta, con la sua struggente vena di rimpianto verso un passato glorioso e l'improvvisa sensazione d'una stanchezza che gli richiama la morte, però la consapevolezza « che così è sentenza divina » induce un'atmosfera di rassegnazione. Il suo spirito si sta sollevando, ma senza nulla rinnegare; gli eventi perdurano nella loro realtà, vengono però investiti da una nuova luce.

(251) Solo in S. Matteo la ricompensa assume la concreta qualifica di « paga », « salario » *(misthós)*, messa in preciso risalto dall'uso tecnico in 20, 8. Nell'episodio del giovane ricco la rinunzia ai beni terrestri comporta un contraccambio che da « stipendio » si moltiplica a « tesoro » (*Matth.* 19, 21; *Mc.* 10, 21; *Lc.* 18, 22), convalidato dalla solenne asserzione che al dono dell'uomo Dio risponderà con un altro, incommensurabilmente superiore, già nella controllabile immediatezza della vita terrestre, prima del riconoscimento definitivo celeste (*Matth.* 19, 27-29; *Mc.* 10, 28-30; *Lc.* 18, 28-30).

(252) Vv. 1970-75. Ma sopravviene per la Maddalena, rapida, una ratifica ancora più augusta: ella aveva infatti posto, esplicita, per il suo zelo, nel correre in perlustrazione alla tomba, la richiesta, come « retribuzione » (*misthós*) di essere la prima ad incontrare il Risorto (vv. 1977-78): questo, in tutta precisione, la Vergine non glielo poteva garantire, ma glielo sanzionò Gesù stesso, che proprio a lei apparve per primo (v. 2094).

(253) V. 2265. Formulazione volutamente sfocata di quanto aveva affermato la Vergine: « Dio misura sempre la sua ricompensa con abbondanza e la distribuisce copiosamente » (vv. 539-40). Assioma tanto più impegnativo in quanto la Theotokos lo pone a fondamento e sostegno della sua vita morale.

(254) Ricorda i magnifici doni che i Pontefici promisero alle sentinelle perché testimoniassero una versione falsa dei fatti: vv. 2235; 2285. La locuzione « doni che primeggiano per bellezza » ricorre tre volte nel *Christus:* in bocca

destinata, prima o poi, ad un castigo proporzionato al suo grado di colpevolezza (255); se però il dono viene da Dio, il castigo procede prevalentemente da un dinamismo interno alle azioni; Dio entra come principio supremo di giustizia che ha immesso in ogni decisione umana un certo automatismo di reazione. Più che venire giudiziariamente punito dall'esterno, il male conduce costitutivamente allo sfacelo. Dio, in genere, non interviene in prima persona, si limita a lasciare che quella libertà e quella conoscenza dei valori che concesse agli uomini producano, con coerenza, i loro frutti.

Non per nulla nel *Christus* domina la razionalità. Nel prospetto della donna saggia (256), che la Madre di Dio tratteggia a corona della sua verginità (257), ella proclama: « Io ne avevo abbastanza di tenere la ragione come mio eccellente maestro » (258). Questo riconoscimento pieno ed esplicito è una sana celebrazione dell'uomo nella sua dignità di creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio; l'intelligenza umana, « raggio » di quella divina (259), è per sua natura predisposta sia al dominio del mondo sia al colloquio con il Creatore. Le sta segnata una vocazione di grandezza che, sebbene già valida di per se stessa, è almeno consona, se non finalizzata, al superiore incontro dell'Incarnazione; c'è qui tutta la mentalità greca

---

a Gesù per la Vergine (v. 764)), alla Vergine per la Maddalena (v. 1973), ai pontefici per le guardie che prestarono servizio alla tomba (v. 2235): è possibile vedere in quest'ultimo caso un'intenzione parodica, quasi di beffa per la boria dei pontefici, come se si opponessero a Cristo ed alla Vergine? Non la si può escludere, però pare più naturale scorgervi un portato inconscio del meccanismo centonico.

(255) Cfr. vv. 254-58; 1202; 1560-61; 1575-84; 1597-1601; 1668-84; 1700-15; 1750-51; 1787-94 (catastrofi che attendono gli Ebrei); vv. 244-45; 1414-32; 1690-99; 2143-46 (miseranda fine di Giuda); vv. 1407-13 (pena di Pilato).

(256) Dove, pure attraverso ad una certa intonazione predicatoria, emerge un'interiorizzazione del modello ideale della donna classica.

(257) Su questa sua virtù cfr. vv. 65-67; 104; 511-13; 521-26; 537; 553-59; 560-65; 986-87; 1031; 1355-57; 1545; 2399-2402; 2503.

(258) Vv. 546-47. Usa *noûs* non *lógos*. Il primo termine infatti designa lo spirito in quanto coglie le percezioni che provengono dal di fuori giudicandone il bene ed il male in vista di decidersi per un particolare tipo di comportamento; il secondo tende invece a rivolgersi verso l'esterno in una ricerca di comunicazione e di individuazione dei rapporti, specialmente numerici, che intercorrono tra le cose. Cfr. S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, PG XCI, 1109 B, dove riferisce di taluni, ai quali egli aderisce, che chiamano la capacità teoretica *noûs*, quella pratica invece *lógos*, l'una *sophía*, l'altra invece *phrónesis*.

(259) Espressione abituale a S. Gregorio di Nazianzo.

e la sua tradizione filosofica, ma c'è anche una maggiore serenità e fiducia: questa ragione è immersa in un clima di elezione divina che la conforta con la sua assistenza e la sua guida (260). Della sua più nobile attuazione pratica il Teologo vede il modello in Giuseppe (vv. 1139-47), l'uomo che ha fatto fiorire in sé tutte le virtù della dignità umana, che ha accolto gli ammonimenti di Yahvé e che sta per aderire alla rivelazione di Cristo (261). La nuova fede invita a trascendere la ragione senza mai rinnegarla; sublime applicazione specifica è quella inculcata da Gesù alla Madre: « Ti raccomando... di non odiare nessuno dei mortali, neppure quelli che mi hanno contro ogni legge sospeso ad un legno » (vv. 827-28); il perdono soprannaturale si amalgama perfettamente con la protesta razionale; Cristo non stabilisce esclusioni, perché era venuto a recuperare ed a consacrare tutti i valori (262). In una siffatta missione di vigorosa ripulitura da tutti gli elementi deteriori, aveva avuto a precursore il Battista (vv. 1389-99) ed a seguaci indomiti schiere di monaci e martiri (vv. 1741-49). Al culmine di questo poema drammatico della morte di un Dio, vediamo poi collocata la Vergine, come suprema avvocata dei mortali ed oggetto dei loro inni più fervidamente devoti (vv. 2570-2602): il *diphyés* l'umanità non l'ha solo salvata, l'ha anche glorificata, portandola in sé trasfigurata accanto al Padre e ponendola in Maria sulla vetta più alta alla quale possono arrivare gli occhi terrestri.

Il fulcro però non è lei: l'esodo non si concluderebbe con la preghiera rivolta a lei se non incominciasse con quella rivol-

(260) Non c'è del resto nessun pericolo di un razionalismo esasperato: le ripetute asserzioni di Maria che il dolore le strappa il pianto, sebbene rimangano salde la sua fede e la sua speranza, documentano l'impotenza della ragione nello stesso campo psicologico. Ed è la Vergine medesima a trarne le conseguenze (vv. 1010-18): questo implacato dissidio interiore, che si comporrà soltanto dinanzi all'« evento » della domenica mattina, non dinanzi ad una qualche costruzione intellettuale, induce la Theotokos a disegnare un quadro impressionantemente cupo dell'umanità e soprattutto di coloro « che sembrano sapienti e profondi nelle loro parole ». La preminenza intellettuale si configura come « condanna a pagare la massima pena »: è dunque una forza, mirabile ma insufficiente, che va polarizzata in vista di un incontro.

(261) E' assai significativo che questi accenti salutino Giuseppe al suo ingresso e che lo accomiatino alla sua partenza (vv. 1800-07): egli rappresenta il proselita per eccellenza, questa ne viene dunque ribadita come la disposizione ideale.

(262) Analogamente, quante volte la Vergine, eroina della fede, che in Gesù sentiva unita la sua maternità alla paternità di Dio (cfr. vv. 654; 713-16; 783-85; 793; 817; 883-87; 986-88; 1339; 1344-46; 1359; 1434-35; 1457-63; 1514-15; 1544-45; 2407-08) lascia parlare il suo cuore con tutto il profumo della sua delicatezza umana e la forza della sua natura!

ta a Cristo. Il grande coro finale è solo un'appendice lirica agganciata alla roccia granitica dell'ultima scena della tragedia (vv. 2504-31): qui con una solennità intonata all'onnipotenza Gesù inaugura l'era della salvezza affidandone la gestione e la direzione alla Chiesa. La grandezza della Vergine è solo il naturale riflesso della sua: tutti i personaggi del dramma sono gente smarrita o travolta, il dominatore unico è lui; ma avvertiamo che domina con tanta sicurezza gli eventi perché non è commisurato a loro: tutto nella tragedia proclama che egli si è inserito nella storia provenendo da infinitamente lontano e da infinitamente al di sopra.

Il *Christus*, in una sinossi essenziale, ce lo mostra eterno (v. 113) Dio e uomo (263) in quanto Figlio di Dio (264), disceso dal cielo (v. 1573) per rivelare Dio agli uomini (vv. 1564; 1657-58), immagine indescrivibile di un'indescrivibile forma (v. 923); immortale nato da un immortale (v. 1925; cfr. vv. 118; 2396) e quindi, dopo l'Incarnazione, fornito di due nature (vv. 25; 1795); creatore dell'universo (vv. 935; 992; 1457; 2547), che egli regge e guida (v. 2398) e dell'uomo (v. 2554), che nutre in abbondanza (v. 909), vincitore del demonio (vv. 1528; 1555-59; 1732; 2078), che calpestò sotto i suoi piedi (v. 2539), uccise e fece a pezzi (vv. 163; 745-46; 1643-46); autore e protagonista di grandiosi piani di salvezza (vv. 570-83; 933-35; 1341-72; 1640-64), che aveva già promessi ad Abramo (vv. 202; 1368); soccorritore (v. 1739) e salvatore dell'umanità con la sua Passione (265), che subì in silenzio tra nemici assetati di sangue (v. 389) e completò con una morte volontaria (266), unico a tribolare per l'uomo (v. 1525). Egli risuscitò dimostrativamente i morti sul Calvario (vv. 2073-74), perché una volta risuscitato lui, avrebbe risuscitato anche i defunti (vv. 239; 1754-55) e li avrebbe liberati dalle tenebre degl'inferi (267), avendo demolito la morte (268); alla fine sarebbe venuto come giudice giustissimo a giudicare i vivi ed i morti (vv. 208; 216; 508; 1534; 2543). Scese ad iniziarci ai sacri misteri (vv. 196; 647-48; 1604; 1867), a redimerci (v. 2557), a renderci con la sua morte immortali (v.

(263) Cfr. vv. 464; 580-82; 599; 639; 928; 1203; 1255-57; 1438; 1490; 1535-36; 1543-46; 1570; 1573; 1638; 1656-57; 1887; 1921; 2030; 2100-01; 2245; 2405-08; 2542.

(264) Cfr. vv. 116; 161; 201; 342; 445; 511; 654; 712; 783; 793; 855; 878; 884; 988; 1087; 1193; 1222; 1339; 1434; 1457; 1573; 1638; 1685-86; 1775; 2098.

(265) Cfr. vv. 772; 1497; 1532; 1550; 1647; 1662; 2074; 2533; 2567-68.

(266) Cfr. vv. 779; 880-82; 933; 953; 1207-08; 1406; 1667; 1923.

(267) Cfr. vv. 1384-86; 1508-12; 1519-23; 1528; 1731-38; 1927-29; 2028.

(268) Cfr. vv. 427; 570-71; 746; 1528; 1732; 2081; 2189; 2540.

929), a ringiovanirci (v. 937), a purificarci col suo sangue (v. 1113), a liberarci dai mali (vv. 1523; 1946; 2265), a scioglierci dai legami dei peccati (vv. 821; 825-26; 2528-34), a darci tutti i beni che esistono (vv. 2266-67), a troncare i nostri dolori (v. 1733) e a dissolvere le nostre afflizioni (v. 1828). Prefigurato tipologicamente fin dall'antichità (vv. 1387-88; 1400-01), fece larghi doni al popolo giudaico (vv. 1716-27), perché per natura è benefattore (vv. 1739; 1750), tanto che lo fu generosamente con gli Ebrei (vv. 1715-26) ed anche con Giuda (vv. 302-15), di cui conosceva in anticipo i furti (v. 310) ed il tradimento (vv. 270-71). Fu sapiente (v. 1529) e maestro di sapienza (v. 1762) e come tale insegnò ai profeti (v. 1689), previde le intenzioni di Giuda (v. 198), risolse con imperturbabile intelligenza ogni questione (vv. 395-96), manifestando in tutte le sue dichiarazioni una potenza degna di chi era nato da Dio (v. 1687). Compì molti miracoli (269), conquistando anche da morto i suoi nemici (vv. 1085-94; 1109; 1221-22) e dimostrandosi ottimo (vv. 311; 325; 1290-94), intrinsecamente buono ed immune da qualsiasi colpa (vv. 702; 1923) e peccato, dato che venne per sanare il peccato (vv. 718-19). Tutto dolcezza e giocondità (v. 840), di animo buono e premuroso (vv. 248; 803-05; 2179), sempre spinto da un'amorevole bontà (*Prol.* 22 e vv. 829; 2537; 2555; 2569), misericordioso (vv. 2563-65), trattò Giuda con magnanimità (v. 183), usandogli ogni riguardo (v. 709), non rinnegò i suoi traditori (v. 246), raccomandò di non odiare i suoi crocifissori (vv. 827-28), rispettò la volontà di ciascuno astenendosi da qualunque pressione (vv. 250; 262-64; 339). Puro nella sua generazione (v. 25), non desiderò che lavare le mani assassine (v. 221), perché era essenzialmente vivificatore (270), come era anche uomo quale non fu mai partorito (vv. 2174-75); signore della terra e del cielo (v. 787), trionfatore dei popoli (vv. 165-66; 1531), sovrano imperituro (271), la cui ira sarebbe insopportabile ed il cui sdegno intollerabile (vv. 832-33), egli eludeva la vista degli angeli (v. 2404) e sarebbe quanto prima risalito al cielo presso il Padre (v. 2456).

Tragico nella classicità era che la religione risultava impari all'uomo, nel cristianesimo che l'uomo si dimostra impari alla religione; al senso di un'oppressione dall'alto, che aveva l'unico

(269) Cfr. vv. 214; 379; 457; 566; 872-73; 989; 993-96; 1061; 1107-08; 1116; 1203-05; 1210-11; 1236-38; 1365; 1501-03; 1548; 1639; 1654-55; 2071-74; 2075; 2179; 2245-61; 2283-84; 2384; 2396; oltre alla risurrezione ed alle apparizioni.

(270) Cfr. *Prol.* 21; 23 e vv. 1001; 1581; 1642; 1914; 2416.

(271) Cfr. vv. 1465; 1535; 1608; 1646; 2044; 2062; 2098; 2100; 2542.

attributo costante di non poter venire scrollata, sottentrava un invito all'altezza che intimoriva la pesantezza umana con le prospettive di un'infinità irraggiungibile. Là mancava l'idea del valore dell'uomo, il quale veniva maneggiato dagli dei come un oggetto insensibile che non impone responsabilità, qui un Dio si faceva uomo per riscattarlo ed elevarlo fino alla vita divina. Erano due opposti, ma quello più sgomentante era ancora il secondo: dal concetto basilare di potenza non era arduo passare a quello di prepotenza, mentre lo era l'arrivare a quello di umiliazione. Il fulmine atmosferico si prestava ad una spontanea animazione ad olimpico, ma l'eterno era assolutamente incomponibile con Betlemme e col Calvario.

Il *Christus* spalancava panorami sconfinati che sbigottivano, ma che, altrettanto, attraevano: l'intelligenza dinanzi a quelle immensità si sentiva tendere in uno sforzo estremo, ma ne rimaneva anche appagata. In fondo vi trovava l'unico ambiente che fosse davvero consono con la sua dignità e con le sue aspirazioni: sfidata, si scopriva anche rispettata. L'inesorabile frammentarismo della classicità che presentava sempre interventi senza piani, atti senza natura, parvenze senza volto, era ormai completamente superato in una visione illimitata ma unitaria: molto meglio non raggiungere l'infinito che essere soffocato nell'angusto. L'arresto per esaurimento di forze è corroborante per l'impressione di pienezza e di libertà che procura, mentre è deprimente ed irritante il continuo intralcio al cammino per barriere di buio ad ogni passo frapposte. A qualunque situazione umana qui veniva offerta la possibilità di un'autoaffermazione sublime; se all'intelligenza un confine rimaneva pur sempre — dovuto però non alle tenebre, ma alla sua circoscritta attitudine a captare la luce — alla vita esso si apriva verso spazi che l'immaginazione non era in grado di abbracciare: un'immortalità che si sprofondava nella divinità.

Un'immensa organicità, nella quale tutto era perfettamente ordinato e confluiva ad un'unica meta, conferiva alla vita spirituale un potente respiro di sanità. Le norme venivano superate nel loro legalismo, perché se ne vedeva il motivo ispiratore; la virtù non si restringeva più a correttezza di rapporti col divino né la colpa a trascuratezza di riguardi: all'azione nella sua esteriorità sottentrava ormai l'anima nella sua immediatezza. Il peccato non era più l'atto irreformabile a cui era dovuto, diritto diritto, il castigo; era ormai solo uno sbandamento, non importa quanto grave, al quale le lacrime apportavano l'assoluzione per riprendere il viaggio.

Nell'antica tragedia la religione era essenzialmente rito (272), nel *Christus* era fede; venivano bruciati i piccoli particolari giuridici in uno slancio integrale del cuore. Il cristianesimo era un appello che implicava una fondamentale scelta interiore: Ebrei, pontefici, Giuda, Pilato dissero di no; la Vergine, il Teologo, il coro, la Maddalena, Giuseppe, Nicodemo, Pietro dissero di sì. La risposta doveva essere integrale, non tanto perché non si può mercanteggiare la propria adesione con un Dio morto « volontariamente », quanto perché la vita è pienezza, se non vuole avvilirsi a spenta accidia. Ed era proprio una pienezza già sulla terra quella che Cristo portava: chiedeva una rigogliosa fioritura di tutte le potenzialità, esigeva che anche l'ultimo talento fruttasse, e soprattutto — naturalmente — il primo, costituito dalla ragione.

Il *Christus* è anche il poema della ragione, che viene stimolata ad un impegno plenario: la Vergine ed il Teologo superano tutte le tempeste della sfiducia facendo un continuo ricorso alle prove sostenitrici della fede, mentre i pontefici distorcono il raziocinio al servizio della menzogna cosciente e Giuda se l'amputa in un'assoluta inerzia mentale. L'uomo deve salire fin che può con le attrezzature del suo intelletto: è l'affermazione della sua onestà e della sua nobiltà. Però, su questa strada, i suoi sforzi non sono destinati ad andare molto lontano; i suoi passi, dopo un po', si smarriscono o slittano e ricadono. Questo non è un percorso che si snodi tutto dentro la natura, mira a trascenderla: dall'infinito qualcuno deve muovere all'incontro.

Il formidabile accanimento teologico della tragedia greca — condotto da alcuni dei geni più puri che l'umanità abbia espressi — testimonia, con il suo fallimento pressoché integrale, che, da solo, l'uomo brancica e cade in abissi di lamentevole meschinità. Sui fini e sui motivi della vita la ragione ha bisogno ed anela alla Rivelazione. Non è umiliazione, è nutrimento e potenziamento. Cristo, il rivelatore è via che conduce ad una verità che, per sua natura, è vita. Il poeta del *Christus* fu un accanito ragionatore che si beò della luce che emanava dalla Bibbia; non fu mai tentato dal razionalismo, che della razio-

(272) Significativo al riguardo il rilievo di E. DES PLACES, *La religion grecque, Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969, p. 11: « Ufficialmente, la città non ammette che il culto collettivo; quando Platone, nelle "Leggi", prescrive le devozioni private, non fa che seguire la regola comune ».

nalità è la contraffazione generata dall'angustia; non cercò di umanizzare il divino per renderlo più assimilabile, perché comprese che ogni adulterazione inquina e non risana. Non giudicò che il soprannaturale fosse un attentato al suo rigore logico, ché anzi lo avvertì quale completamento necessario ad evitare mutilazioni.

Il dramma — a parte alcune scene stanche o poco perspicue o mal connesse o disordinatamente ripetute, come avviene alla fine — esercita una potente suggestione sul lettore (273) per questa spontanea e viva fusione di naturale e di soprannaturale. Sono proprio le prospettive infinite che ammaliano, quelle di cui la mente sentiva con tanta insoddisfazione la mancanza nella tragedia greca. Essa mostrò quanto potesse l'ingegno umano senza una rivelazione precisamente formulata e ne documentò quindi la necessità: fu una tacita supplica verso di lei; il *Christus* ne fu l'esaudimento. L'uomo, destinato a Dio, non lo può raggiungere se non seguendo le indicazioni della sua parola, nella cui interpretazione ed applicazione più intima ed ampia la ragione celebra il più alto dei suoi successi. Il *Christus*, in definitiva, è il poema della fede trionfante che supera sventure e tormenti fiorendo in letizia.

FRANCESCO TRISOGLIO

(273) E lo dimostra soprattutto la presentazione teatrale eseguita con le potature appropriate.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova 1981, pagg. 64, lire 3.500.

Dio e la Creazione ...;

La società ...;

La famiglia ...;

Il lavoro ...;

Il lavoro nel piano divino ...;

La evoluzione del lavoro ...;

L'ascetica del lavoro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

EUCARISTIA E POLEMICA

PREMESSA REDAZIONALE

I nostri Lettori ricorderanno (ci hanno anche fatto pervenire numerose adesioni al riguardo) l'articolo « Guardando al 20° Congresso Eucaristico Nazionale », di Mons. Brunero Gherardini, apparso sul n. 2 di RENOVATIO, 1982, distribuito in luglio. In merito a tale articolo, ai primi di agosto dello stesso anno, ci è pervenuta una « replica » a firma di Inos Biffi e Giuseppe Colombo, docenti della Facoltà Teologica dell' Italia Settentrionale, Milano. Al momento di passare al proto tale « replica », per la pubblicazione, abbiamo ritenuto opportuno sottoporla agli Autori (e più precisamente, a Mons. Giuseppe Colombo, l'unico costante nostro corrispondente, agente anche in nome di Mons. Inos Biffi) per una eventuale revisione di essa nella forma, in ossequio alla linea sempre seguita da questa Rivista, di dare il più ampio spazio possibile al dibattito delle idee, nel rispetto delle persone. Durante le vacanze di Natale abbiamo avuto di ritorno la « replica », sostanzialmente nella redazione originaria, anche per la forma, che è quella che pubblichiamo. Avevamo promesso, per telefono e di persona, agli Autori, che la « replica » sarebbe stata ospitata, anche nella forma voluta da loro, su RENOVATIO n. 1, 1983: per circostanze non dipendenti da noi e con vero rincrescimento la possiamo pubblicare solo ora, sul n. 2.

Abbiamo voluto sottoporre la stessa « replica », nella redazione definitiva, nel normale e corretto rapporto che intratteniamo con i nostri Collaboratori, a Mons. Gherardini, per una eventuale sua « controreplica », Mons. Gherardini, preferendo non « controreplicare », ha dichiarato per iscritto di essere « sempre disposto a qualunque confronto, per un servizio alla Fede e alla dottrina della Fede; per la sua persona, però, nemmeno una parola ». Condividiamo le ragioni che inducono Mons. Gherardini a non « controreplicare », e apprezziamo, nelle circostanze, la scelta del silenzio, la quale ci conferma una volta di più, se mai ne avessimo avuto ancora bisogno!, nella cordiale stima per la sua scienza e per la sua signorilità.

Però, riteniamo che una parola vada detta; e noi confidiamo che il nostro benemerito Collaboratore permetterà che la diciamo noi.

Con amarezza abbiamo letto la « replica », anche nella redazione definitiva, e la pubblichiamo, qui di seguito, soltanto per uno scrupolo professionale, dissociandone la Rivista, per motivi di forma e di contenuto.

I nostri Lettori avranno notato che il prof. Gherardini non nominò mai, nel suo articolo, gli estensori del quaderno da lui preso in esame, ma richiamò soltanto l'attenzione su alcune idee ivi sostenute, non incriminando chi le sosteneva. Non mancò, nel corso dell'articolo, di lodare la retta intenzione degli Autori; e propose, legittimamente e correttamente, un contributo di comunione scientifica.

Sdegnosamente rifiutando tale contributo, non senza altezzosità e sussiego, la « replica », più che contestare i rilievi del nostro Collaboratore si accanisce contro di lui, dimenticando che non a caso egli è Ordinario d'ecclesiologia ed ecumenismo nella Pontificia Università Lateranense, l'università del Papa, vicesegretario della Pontificia Accademia di San Tommaso, Membro dell'Accademia Mariana Internazionale, Consultore di Dicasteri Pontifici, esaminatore prosinodale del clero romano, collaboratore assiduo di varie riviste teologiche ed autore di saggi che gli assicurano stima e prestigio in Italia e all'estero. Dipende forse dal peso della sua (di Mons. Gherardini) autorevolezza teologica il tentativo che anima la « replica », di attenuarne la credibilità, o addirittura di distruggerla?

La « replica » dei Docenti della facoltà teologica milanese, sui punti che avrebbero dovuto costituire l'oggetto del dibattito (dall'esegesi di Gv 6 al rapporto tra verità dogmatica e sua illustrazione teologica) scarica, è il caso di dirlo, una valanga di « finezze » che, a nostro parere, aggravano la situazione di partenza. In particolare (tralasciando di sottolineare il metodo applicato nella « replica », col quale si cerca di « mettere a terra l'avversario », nell'effimera illusione del trionfo, ma non si dà nessun contributo al dibattito teologico), ci sembra:

— che la fondazione della frase « ha istituito il suo Corpo

e il suo Sangue come principio di vita per tutti » su Gv 6, in quanto qui non il sacramento del Corpo e del Sangue, ma il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo son detti principio di vita per tutti, non sia corretta, e faccia violenza alla Parola di Dio;

— che Gv 6 nemmeno accenni alla presunta « istituzione del Corpo e del Sangue » perché, sullo sfondo di Mc 6, p. 30-40, (e 8, 1-9) e con ripetuti riferimenti al pane venuto dal cielo al tempo dell'Esodo, identifica Gesù con il vero pane disceso dal cielo e prelude a quell'anamnesis che in Lc 22, 19 e in 1 Cr 11, 24-25 si configura esattamente come istituzione sacramentale;

— che la manipolazione di Gv 6 non sfugga alla contraddizione, evidente nel riconoscimento che « il sacramento del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo è principio di vita per tutti soltanto in quanto comunica il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo, principio di vita per tutti »; infatti Cristo non istituisce ma sacrifica il suo Corpo e il suo Sangue per la vita di tutti, mentre istituisce l'anamnesis per la continuità di tale sacrificio;

— che l'ammissione della presenza reale di N.S. Gesù Cristo nel sacramento eucaristico sia contraddetta dalla previa risoluzione del sacramento stesso in una sua semplice relazione (« relatività ») a Cristo;

— che l'irridere ad espressioni come « sana dottrina » e « provati autori » abbia dell'inconcepibile, trattandosi d'espressioni ricorrenti nel Magistero Ecclesiastico e risalendo la prima addirittura a San Paolo (2 Tm 4, 3; Tt 2, 1, 8-9);

— che il rapporto tra formula dogmatica ed illustrazione teologica non sia mai tale, cioè rapporto, se l'illustrazione, strappando al dogma il suo contenuto specifico e la sua nativa intenzionalità, mette in essere un'operazione che prevarica dai ben noti limiti, riconfermati dal Vaticano II, dell'eodem sensu eademque sententia;

— che l'alea di tale prevaricazione teologica si nasconda in ogni subordinazione del dogma alla cultura del momento in cui il teologo scrive (si pensi alla gratuita negazione di senso moderno al concetto di sostanza, e a tutte le negative conseguenze che ne derivano a danno del dogma della transustan-

ziazione) e capovolga gli scopi per cui ogni teologo dovrebbe scrivere, quelli cioè di cristianizzare la cultura;

— che, in ultima analisi, la vera ragione del contendere sia tutta qui, diremmo in una questione di linguaggio, se per linguaggio s'intende non un gioco di parole, ma la mentalità che le organizza; e che la mentalità immanentistico-antropocentrica, contrapponendosi alla trascendenza del dogma, lo imprigioni in categorie dai-tetti-in-giù e lo risolva feuerbachianamente in pura antropologia;

— che l'insistere nel qualificare « cosificante » la teologia « essenzialista » tradisca, se non in intentione almeno in re, qualcosa di peggio della semplice mancanza di rispetto per i grandi teologi del passato « essenzialista »;

— che il vero pericolo del nominalismo ci sia quando si presuma di far teologia prescindendo dal necessario supporto metafisico, nel quale caso l'appello alla Parola di Dio altro non sarebbe che puro fideismo.

Oltre questi rilievi che abbiamo sentito il bisogno di fare, vogliamo anche mettere l'accento sullo spirito col quale è condotta la « replica », spirito che ci sembra lasci trasparire abbastanza chiaramente la mancanza di serenità. Ne fanno fede, oltre tutto, i dubbi sollevati sull'intervista che il prof. Gherardini concesse nella Settimana Santa del 1982 a Seminari e Teologia (VI/n. 24, p. 55-59), il cui Direttore ha voluto manifestarci « disappunto e sorpresa per l'infondato ed offensivo sospetto che l'intervista stessa sia stata manodotta » dall'intervistato, la cui unica esigenza fu quella « di rileggere l'intervista prima della sua pubblicazione ».

A questo punto, il giudizio spetta ai Lettori. Per quanto ci riguarda, considerando chiusa la « polemica », continueremo nel confronto leale delle idee ma anche nel doveroso rispetto delle persone; e ci sentiremo onorati tutte le volte che il prof. Brunero Gherardini vorrà servirsi della nostra Rivista per un suo servizio « alla Fede e alla dottrina della Fede ».

LA REDAZIONE

EUCARISTIA E POLEMICA

La rivista di « teologia e cultura » Renovatio *(XVII/1982, 198-209) propone un articolo di Brunero Gherardini dal titolo* Guardando al XX Congresso Eucaristico Nazionale. *In esso il prof. Gherardini afferma di aver voluto fare « un gesto di comunione scientifica, oltre che di buona volontà » dichiarando la sua « non piena convergenza » su un quaderno (il 2°) che il Centro direttivo del XX Congresso Eucaristico Nazionale (Diocesi di Milano) ha pubblicato fra « I documenti di lavoro » in preparazione del Congresso Eucaristico.*

Il quaderno raccoglie due scritti, presentati: il primo come « Documento teologico », il secondo come « Contributo su La dimensione cristologica dell'Eucaristia *». Sembra che al prof. Gherardini sia sfuggito che solo il primo è stato redatto per l'occasione. Il secondo invece — come doverosamente richiama la nota editoriale — ha già un passato alle sue spalle e persino un po' di « fortuna ». Pubblicato nel 1977 sulla rivista* Communio, *edizione italiana (fascicolo n. 35), francese (II, 6), olandese (II, 5), (forse qualche altra), è poi entrato nel volume collettivo « L'Eucharistie ». Fayard, Paris 1981, 82-99. Non sappiamo quali ragioni abbiano spinto il Centro Direttivo a « recuperarlo » e riproporlo ora. Ma poiché le critiche del prof. Gherardini ne fanno il bersaglio quasi esclusivo, sollevando contro il « Documento teologico » solo eccezioni di carattere lessicale, c'è da rammaricarsi che giungano così tardive, perché troppo tempo fu lasciato all'errore.*

Prima di muovere le sue critiche, il prof. Gherardini (1) non sente il dovere di presentare l'articolo e così si priva dei vantaggi che avrebbe potuto ricavarne. E' un dovere verso i lettori, che presumibilmente hanno interesse a conoscere la res de qua agitur, *prima della sua demolizione e non solo attraverso le macerie che normalmente la rendono irriconoscibile. E il vantaggio sarebbe stato duplice. Innanzi tutto perché generalmente l'im-*

---

(1) Il prof. Gherardini ha chiarito ulteriormente il suo pensiero in una successiva intervista. Cfr. S. SILVI - B. GHERARDINI, Avvilimento odierno del Sacro a Milano, *Seminari e Teologia 6 (1982) 55-59: A dire il tono dell'intervista, che non prendiamo in considerazione, basti la nota redazionale che la introduce: « ... A meno che non si rimedi, gli italiani devono sapere che a Milano si lavora per rinnegare la presenza reale di Cristo nel Santissimo Sacramento dell'Altare ».*

pegno speso per presentare — nella sua struttura ed argomentazioni — il testo che s'intende criticare aiuta a comprenderlo, difendendolo, se non immunizzandolo, dalle precomprensioni troppo frettolose. Inoltre spiana la strada ad una critica diretta e puntuale o — come si dice — « dall'interno », che ovviamente risulta più convincente.

Forse è una norma troppo elementare e il prof. Gherardini ha ritenuto di non doverla seguire. Rinunciando al duplice vantaggio, ha preferito procedere immediatamente al giudizio, imponendo al nostro scritto di rispondere su tre punti: I. il linguaggio - II. la dottrina - III. « l'idea di fondo ». Questi infatti sono i tre capitoli dell'intervento del prof. Gherardini, che a noi riesce più facile presentare ai lettori, perché non sviluppano un pensiero, ma propongono uno schema vuoto e puramente formale.

Prima di seguirlo nelle sue critiche, vogliamo esprimere al prof. Gherardini tutta la nostra comprensione per la noia che deve avere accumulato nel formularle. Dev'essere stata assai grande, se è pari a quella che noi abbiamo dovuto superare per rispondere; tanto che, al termine, ci resta il pentimento di non avere ceduto alla tentazione, mille volte insorgente, di non raccogliere e lasciar cadere. Se non vi abbiamo ceduto, non è perché ci prema ricostruire un'immagine, che non può essere offesa dalle deformazioni troppo patenti; ma piuttosto perché ci preme far emergere e puntualizzare alcune idee generali sul modo di concepire il lavoro teologico e in particolare la polemica teologica.

I. Il linguaggio

Denunciando in generale nel/i nostro/i testo/i « una certa povertà di lessico teologico » e sospettando in essa « una stucchevole quanto ingiusta polemica contro il linguaggio classico, come espressione culturale ormai superata e desueta... », con quel che segue, il prof. Gherardini eccepisce in particolare tre espressioni « che peraltro — afferma — potrei facilmente moltiplicare ».

Riteniamo sia necessario riprodurle nel testo originario, perché nella reportatio *del prof. Gherardini risulterebbero incomprensibili.*

1) « L'Eucaristia è il "segno" efficace del sacrificio della croce ».

2) « con la sua morte Gesù Cristo ... ha istituito il Suo Corpo e il Suo Sangue, precisamente in quanto "sacrificati" come principio di vita per tutti » ... « In questa prospettiva ... Lc 22, 19 si riferisce prima alla vita che non al rito sacramentale ».

3) Infine « l'avere "finalizzato" l'azione pastorale ... ad annunciare Gesù Cristo a tutti gli uomini ».

Rispondendo puntualmente:

1) Possiamo lasciare cadere l'ultima espressione che sicuramente non contiene errori e neppure imprecisioni « eucaristiche », se non altro perché non concerne l'Eucaristia. Il prof. Gherardini infatti la eccepisce in quanto l'espressione « farebbe pensare ad una pastorale ordinata sì all'evangelizzazione, ma non identificabile con questa ».

2) Contro la seconda il prof. Gherardini, in nome dell'« esattezza teologica », solleva due contestazioni intrinsecamente legate. La prima per precisare che « Gesù Cristo istituì non il Suo Corpo e il Suo Sangue, ma il sacramento del Suo Corpo e del Suo Sangue, e ciò non con la morte in croce, ma con quel gesto che anticipava nel sacramento stesso la sua morte... ». La seconda per interpretare in coerenza e quindi nel riferimento al rito, anziché alla vita il testo di Lc 22, 19.

E' quasi banale rilevare che con la sua precisazione il prof. Gherardini eccepisce, in nome dell'« esattezza teologica », non il nostro lessico, ma quello dell'evangelista Giovanni, debitamente citato nel testo. Il lessico di Giovanni infatti non dice che « il sacramento del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo è principio di vita per tutti », ma dice che il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo è principio di vita per tutti (Giov 6). E, a nostro giudizio, l'evangelista Giovanni non pecca contro l'esattezza teologica, perché anche la teologia più esatta professa che « il sacramento del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo è principio di vita per tutti », solo in quanto comunica « il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo principio di vita per tutti ».

Distinguere due gradi nella verità dell'espressione, — come fa il prof. Gherardini — l'uno conforme all'esattezza teologica e l'altro inferiore, è quindi sintomatico. Non indica solo la predisposizione a piegare la parola di Dio alla teologia, anziché la teologia alla parola di Dio, secondo un orientamento che nessun teologo può consentirsi; ma che in ogni caso il recente Concilio, presumibilmente contro abusi del passato, ha inteso correggere (Dei Verbum, 24; Optatam totius, 16); ma rivela inoltre una concezione « formalistica » della teologia, nel senso che la teologia viene ridotta a formule, che prendono il posto della parola di Dio, della fede e del pensiero (fides quaerens intellectum) *in una parola, della verità. Viceversa una teologia non formalistica non chiude le formule in se stesse, e quindi non sostituisce le formule alla verità; ma le tiene aperte sulla verità, che entra nelle formule, non a disturbarle, ma a dargli il contenuto proprio e quindi il senso specifico. Purtroppo la teologia « formalistica » non è solo un fan-*

tasma prodotto dalla nostra fantasia. Esisteva mezzo secolo fa, quando E. Gilson (Christianisme et philosophie, *Paris 1949, 155) osservava che incontrare « un eccellente teologo » è cosa rara, « più rara di quanto non si pensi »; più facile è invece incontrare teologi che « si accontentano di recitare le formule senza essersi presi il tempo di approfondirne il significato ».*

Nella prospettiva di una teologia non formalistica, il testo eccepito dal prof. Gherardini, ha inteso « recuperare » e mettere in risalto, dietro la dimensione sacramentale, la dimensione storica della vicenda di Gesù; per la semplice ragione che la dimensione storica è quella originaria, che dà *senso; mentre quella sacramentale è la dimensione derivata, che* riceve *senso. In coerenza con questo principio, per comprendere l'Eucaristia occorre partire non dall'Eucaristia ma dalla vita vissuta di Gesù Cristo, in quanto la Eucaristia riceve il suo senso, tutto e solo dalla vita di Gesù.*

Il nostro testo si è ispirato semplicemente a questo principio, senza intendere per questo modificare o anche solo tradurre in novità di linguaggio la teologia sacramentaria. Lo ha fatto nella consapevolezza che. essendo il principio più elementare della teologia sacramentaria, generalmente si presuppone, col rischio però di dimenticarlo. Se lo si dimentica, e la teologia formalistica per la sua stessa struttura è inclinata a dimenticarlo, si separa *il sacramento dalla vita di Gesù Cristo, e così si « ipostatizza » il sacramento come fosse il tutto, rendendolo conseguentemente inintelligibile, perché oggettivamente svuotato del suo senso.*

Nella reazione contro questo pericolo il nostro testo ha utilizzato persino una finezza lessicale, scegliendo il verbo « istituire » — nella sua sonante evocazione sacramentale — precisamente per sottolineare il legame intrinseco e indissolubile tra la morte sul Calvario — fatto storico — di Gesù Cristo e l'Eucaristia. Era una finezza troppo sottile ed è sfuggita al prof. Gherardini. Il quale però non ha colto neppure l'intenzione fondamentale del nostro testo. Sovrapponendogli la propria precomprensione, l'ha « ridotto » sul piano della dimensione sacramentale, disattendendo, nella sua funzione di determinante, la più originaria dimensione storica. Coerentemente la nostra esegesi di Lc 22, 19 che ricava dalla vita di Gesù il senso dell'Eucaristia, ripetendo — si può dire — alla lettera S. Agostino (in Io. 84, 1-2), lascia perplesso il prof. Gherardini, fino a dubitare che essa abbia un senso.

3) L'ultima contestazione lessicale del prof. Gherardini ci sembra insostenibile. Noi abbiamo scritto che « l'Eucaristia è il "segno" efficace del sacrificio della croce », virgolettando il termine "segno" — ma il prof. Gherardini non se ne avvede —, precisamente perché sappiamo che consente solo un uso cauto e proprio. Dietro il nostro testo, che ci sembra

inequivocabile nel suo senso, sta un trasparente sillogismo, o, più precisamente, un'argomentazione sillogistica. Poiché l'Eucaristia, secondo la fede cattolica, è il sacrificio della Croce; ma lo è non nella sua forma « storica », bensì in forma « sacramentale », cioè « in sacramento » — precisamente come dicono « i grandi promotori del pensiero cristiano » cui appella il prof. Gherardini — e poiché d'altra parte, il sacramento è nella sua essenza, secondo il lessico del Catechismo di San Pio X, « segno efficace », non ci sembra incongrua la conclusione. Tanto più che il nostro testo, nel suo senso, e quindi senza prevaricare sulla specificità dei linguaggi, non ci sembra troppo lontano da quello liturgico della Preghiera Eucaristica V ambrosiana che dice — sia consentito richiamarlo al prof. Gherardini —: « ... per istituire un sacrificio quale sacramento di imperitura salvezza ... ».

Il prof. Gherardini trova il nostro testo — non sappiamo se anche quello citato della liturgia; ma la cosa evidentemente non stupirebbe dopo la considerazione del testo giovanneo — non « rispettoso del rigore teologico ». Purtroppo non ce ne dice le ragioni e quindi noi restiamo con la nostra sete di sapere. Contrappone però al nostro testo, il linguaggio di S. Tommaso, raccogliendo in una silloge frammenti di STh III, 73, 5 ad 2; STh III, 75, 1; STh III, 79, 2.

Dobbiamo confessare che ci sfugge la pertinenza di questa contestazione. Se concerne la dottrina *eucaristica, e non il linguaggio, è fuori tema; e in ogni caso non abbiamo nessuna difficoltà a riconoscerci nella dottrina dell'Angelico — precisamente per quel che essa dice — richiamata da prof. Gherardini. Se invece concerne — come dovrebbe — il* lessico *teologico del sacrificio eucaristico, nel senso che intende bloccarlo nella ripetizione materiale del lessico dell'Angelico, il suggerimento è senz'altro da respingere. Per la ragione pregiudiziale che nessuno oggi, dopo il Concilio di Trento, può parlare del sacrificio eucaristico come poteva fare S. Tommaso, ancora al suo tempo; nessuno, neppure S. Tommaso.*

S. Tommaso — è noto — non parlava per formule stereotipate, ma spiegava le proprie parole, non disdegnando, nel caso, di ricorrere alle immagini, proprie e altrui, come fa in STh III, 83, 1. Ma nessuno oggi potrebbe fare una catechesi sul sacrificio eucaristico ripetendo letteralmente questo testo di S. Tommaso; che, d'altra parte, è il testo specifico, anche se non esclusivo, sull'argomento; mentre nessuno dei testi raccolti dal prof. Gherardini vi si riferisce direttamente. In questo modo il prof. Gherardini crede e fa credere di ripetere S. Tommaso; e invece non dice proprio ciò che S. Tommaso dice.

Noi lo giudichiamo un procedimento scorretto, almeno sotto il profilo della critica storica che evidentemente fa difetto, perché i riferimenti non

rimandano alla res, *ma alle formule, che diventando la verità, danno sicurezza. Il prof. Gherardini non può non sapere che se S. Tommaso avesse detto l'ultima parola in materia di sacrificio eucaristico, M. Lepin non avrebbe potuto scrivere il suo monumentale volume; che, d'altra parte, venuto cinquant'anni fa, non ha certo posto fine alla ricerca teologica sulla Messa. Di fatto la ricerca è continuata. Per limitarci al periodo preconciliare, è probabile che il prof. Gherardini non riconosca a Ch. Journet* (La Messe. Présence du sacrifice de la croix, *Bruges 1957) la qualifica di* probatus Auctor. *Dovrebbe però, in ogni caso, riconoscergli la qualifica di coscienzioso interprete del pensiero di S. Tommaso e confrontare sulla sua (cfr.* Ib., *105-115) la propria esegesi. Indubbiamente il confronto farebbe perdere al prof. Gherardini la sua sicurezza, ma gli farebbe guadagnare la verità storica.*

In conclusione, dietro le due critiche specifiche mosse dal prof. Gherardini al nostro lessico teologico, a noi sembra d'intravvedere l'ombra di una teologia pericolosamente incline al formalismo, fatalmente sprovveduta di senso storico.

II. La dottrina

Passando dalle eccezioni contro il lessico a quelle contro la dottrina, che coinvolgono « il contenuto stesso della fede », — dichiara il prof. Gherardini —, si ha il timore di non cogliere che cosa precisamente il prof. Gherardini intende contestare, anche perché, sensibile alla retorica e quindi seguendone i dettami programmaticamente diretti a « ornare » il discorso più che a chiarirlo, si limita a dire precisamente, quanto dichiara di volere « tralasciare », « non sottolineare », « ignorare ». Questi infatti sono gli incipit *dei paragrafi che scandiscono la requisitoria del prof. Gherardini.*

Introduce una premessa intesa a precisare la nozione di « sana dottrina », che in sostanza, se non comprendiamo male, non si limita agli insegnamenti del Magistero, ma si estende a comprendere quelli dei probati Auctores. *Misurando su questa premessa il nostro testo, il prof. Gherardini, dichiara con rammarico che « la desiderata sintonia » (del suo pensiero, che Egli identifica col pensiero cattolico) col nostro testo « non è in tutto e per tutto documentabile ».*

Da parte nostra, non abbiamo nulla contro la premessa del prof. Gherardini. Rilevando però che la "sana dottrina", qui invocata, risulta definita in termini puramente formali, ci sembra di poter dire che il prof. Gherardini mostra una fiducia eccessiva nelle formule. In fondo, "sana dottrina" è una for-

mula; « probati Auctores » *è un'altra formula. Sommandole si procede fatalmente secondo il metodo dell'*obscurum per obscurius, *così che la chiarificazione attesa è solo nominalistica. D'altra parte, neppure il prof. Gherardini può ragionevolmente presumere di riuscire a comporre in una sola dozzina di righe una teoria così chiara e costringente della "sana dottrina" da poter servire come unità di misura oggettiva e incontestabile. Di fatto non era questo l'intendimento del prof. Gherardini. Trasparentemente nel suo testo il richiamo alla "sana dottrina" e ai* « probati Auctores » *è puramente funzionale alla emarginazione di O. Casel e M. Vonier, gli autori richiamati nel nostro articolo.*

Probabilmente è un procedimento da contestare. Ne prescindiamo, non senza colpevole utilitarismo, perché non tocca direttamente il nostro testo. Nel nostro testo infatti i due autori non sono introdotti in quanto appartenenti alla categoria dei probati Auctores; *né conseguentemente come « loci » cui attingere la « sana dottrina »; ma solo in quanto appartenenti alla storia della teologia, precisamente per la loro « influenza confusa ma efficace » — abbiamo scritto — nel recupero della « dimensione cristologica » della eucaristia. Il prof. Gherardini contesta il richiamo. Lo iscrive tra « quanto sa di moda » che — dice — costituisce « gran parte del quaderno », che raccoglie i nostri scritti.*

A questo punto però, l'alternativa imposta dalla logica, anche se assai imbarazzante e spiacevolissima da formulare, per il rispetto sempre dovuto alle persone, è inevitabile e non più procrastinabile: — o il dubbio sulla conoscenza della storia della teologia eucaristica da parte del prof. Gherardini; — o il dubbio sulla « serietà » dei giudizi proferiti dal prof. Gherardini. E poiché non possiamo ammettere il primo, perché faremmo torto alla sua scienza, siamo costretti al secondo. Tanto più che a esorcizzare le figure di O. Casel e di M. Vonier, il prof. Gherardini aggiunge, facendo sbalordire la logica, « ... come se pregando con S. Tommaso "O sacro convito, in cui ci si ciba del Cristo", la Chiesa non esprimesse molto prima di Casel e Vonier la "dimensione" cristologica dell'Eucaristia ». Si ha sempre il diritto e talvolta si ha il dovere della polemica teologica; essa però impegna pregiudizialmente alla serietà dell'argomentazione, che non può essere surrogata dalla battuta demagogica. Con la sua battuta il prof. Gherardini — che si sente in dovere di augurare alla « prestigiosa Chiesa milanese ... onestà e serietà scientifica » —, tende a far dimenticare che è in discussione la teologia, non la Chiesa; oppure dimentica che la teologia non s'identifica con la Chiesa; così che, in ogni caso, è vano appellare alla Chiesa che prega per negare la povertà della teologia che ripete invece di pensare. E che la teologia sacramentaria fosse povera nel periodo precedente la controversia intorno alla « teologia misterica », povera precisamente in quanto non metteva nel dovuto rilievo la dimensione cristologica, neppure il prof. Gherardini, con la sua evidente allergia per la storia, riuscirebbe a negarlo.

A noi il rispetto per la professione teologica vieta di fornirgli la documentazione.

Un secondo addebito al nostro testo che al prof. Gherardini « non sembra il caso di sottolineare » e invece sottolinea è « il modo alquanto reticente di citare l'enciclica Mysterium fidei *(1965) ». Prendendo atto che il nostro testo vi si riferisce tre volte, precisa però che il riferimento non è « mai per consentire apertamente o apertamente dissentire, anche se il contesto non esclude qualche riserva ».*

Abbandonando completamente il prof. Gherardini all'esplorazione del contesto e lasciandogli l'assoluta responsabilità delle sue deduzioni da imputare esclusivamente alla sua logica, dobbiamo riconoscere che non abbiamo mai concepito il lavoro teologico come un'occasione data al teologo per esibire la propria fede e adesione al Magistero ecclesiastico. La riteniamo una concezione singolare, che il prof. Gherardini può personalmente professare, ma che non impegna i teologi, perché non in questo consiste il lavoro teologico. A nostro avviso, ma pensiamo di consentire con la generalità dei teologi, la professione della fede e la consonanza con il Magistero, sono il presupposto per il lavoro teologico, ma non sono il lavoro teologico.

Infine — afferma il prof. Gherardini, concludendo l'esame del nostro testo sotto il profilo della « sana dottrina » — « bisogna poi assolutamente ignorare parole, frasi, giudizi che, nella loro generalizzazione, o sono storicamente infondati, o sono teologicamente ingiustificabili ». « Espressioni di tal genere sono non solo in ogni pagina, ma in ogni periodo ».

Se la protezione compiacente della retorica non può essere sconfinata, viene da sospettare che al prof. Gherardini sia venuto meno il senso della misura e il controllo dell'espressione. Ci sembra infatti moralmente impossibile riuscire a comporre un intero quaderno — per quanto sottilissimo — senza offrire non si dice una pagina pulita, ma un solo periodo non infetto. Il prof. Gherardini però l'afferma con sicurezza.

Fortunatamente limita la documentazione a due soli esempi: l'uno per documentare l'infondatezza storica — ma non si vede perché sia registrato nel capitolo di denuncia degli errori contro la « sana dottrina » e quindi bisogna riconoscere che il prof. Gherardini non rispetta l'ordine logico —; l'altro per documentare l'ingiustificabilità teologica. Entrambi, ciascuno a suo modo, sono sorprendenti.

Il primo perché è un'espressione che il prof. Gherardini ha dovuto manipolare per far servire allo scopo. Il testo originario dice « il vuoto ritualismo spesso rimproverato alle comunità ecclesiali preconciliari ». Il prof. Gherardini trascrive: « il vuoto ritualismo delle comunità preconciliari ». In questo modo il prof. Gherardini, cui sfugge ancora una volta la

finezza lessicale, cambia la paternità al giudizio, e inoltre quello che era un giudizio calcolatamente non privo di problematicità, lo fa diventare un giudizio assoluto. Perché il prof. Gherardini si sia ridotto a questa operazione, stante la ricchissima disponibilità di scelta dichiarata, ci risulta inspiegabile.

Il secondo caso è ancora più sorprendente. L'esempio addotto per dimostrare la ingiustificabilità teologica delle nostre affermazioni è — trascriviamo senza manipolazioni — « l'alternativa di un'Eucaristia come segno o come realtà ». Nel testo del prof. Gherardini l'espressione non è virgolettata; dobbiamo quindi dedurre che non appartiene al nostro testo. Effettivamente non sapremmo dire donde venga né a che cosa si riferisca. Il prof. Gherardini afferma che l'alternativa « non si regge ». Ha perfettamente ragione. Non potremmo pensare il contrario. Ma proprio per questo non vediamo come possa essere addotta per dimostrare l'ingiustificabilità teologica delle nostre affermazioni.

In conclusione, che cosa resta dell'accusa mossa dal prof. Gherardini al nostro testo in nome della « sana dottrina »? La particolare gravità dell'accusa, esige in chi ritiene di doverla formulare un senso di responsabilità, corrispondente, che non può concedersi divagazioni retorico-generiche, ma deve esprimersi in imputazioni precise e ben documentate. Solo su di esse infatti si convalida o si smentisce il giudizio.

Ora quali sono le imputazioni specifiche sollevate dal prof. Gherardini? Se è quella che noi seguiamo come Auctores probati, Auctores *che non sono* probati, *è falsa. Se è quella che noi rifiutiamo l'enciclica* Mysterium fidei *è pure falsa. Se è quella che noi abbiamo fatto affermazioni storicamente infondate o teologicamente ingiustificabili, deve presumersi falsa fino a dimostrazione contraria che il prof. Gherardini non ha fornito.*

E se questo è il risultato complessivo, ricade come un boomerang *sul prof. Gherardini, chiamando in causa, non il nostro pensiero di fronte alla « sana dottrina », ma la serietà dei giudizi e il senso di responsabilità di chi ha mosso l'accusa e quindi ha aperto la polemica. Il prof. Gherardini ha sentito il bisogno di dichiarare che non c'è « puntigliosità » nella sua polemica. Ci è facile credergli perché non abbiamo motivo alcuno per sospettare risentimenti personalistici. Purtroppo però l'assenza della puntigliosità non può né compensare né legittimare la mancanza di serietà nella formulazione dei giudizi e di senso di responsabilità nel muovere le accuse. In ogni caso nuocerebbe meno alla polemica teologica la puntigliosità, sostenuta però — nella misura in cui la combinazione è realmente possibile — da serietà e senso di responsabilità che non l'atteggiamento contrario.*

Infine, dopo la contestazione puntuale delle accuse mosse al nostro testo dal prof. Gherardini, in nome della « sana dottrina » resterebbe da appro-

fondire il problema generale del nesso tra la concezione teologica e la polemica teologica. La polemica teologica costituisce una parte cospicua della storia della teologia. Né sempre e solo in qualità di elemento parassitario. La sua storia infatti non è solo una storia di frivolezza ed esibizionismo, ma anche di rigore intellettuale e sincero amore della verità. Per questo potrebbe essere istruttiva. Contiene lezioni preziose. In particolare potrebbe spiegare che le radici (cioè l'origine e coerentemente la natura) della polemica non sono soltanto « soggettive », nel senso che si trovano nella « soggettività » del teologo; ma anche « oggettive », nel senso che si trovano nella nozione di teologia dalla quale il teologo parte e che intende far valere. La presunzione non solo di « possedere » la verità, ma di avere trovato la formula *della verità, alimenta una sicurezza compiaciuta e aggressiva, che dispensa ormai dall'ascoltare le* ragioni *della verità, e conseguentemente mette in grado di usare la formula come unità di misura, che nella sua pseudo-oggettività semplifica il giudizio e la condanna e quindi invoglia alla disputa con la promessa di facili vittorie. Così spesso nasce la polemica.*

In questa prospettiva si ha ragione di chiedersi se la teologia formalistica, precisamente in quanto privilegia la formula *sulla* verità *della formula, non sia troppo facilmente propensa alla polemica. Scatenata sulla formula, sfiora appena o addirittura sorvola sui contenuti, perché generalmente si riduce alla difesa della formula; con la precisazione che la difesa deve essere « allarmata » e « scandalizzata », come esige il prof. Gherardini, al quale significativamente non basta la forza delle ragioni, se non è accompagnata dal turgore dei sentimenti. Evidentemente è una polemica che non giova al pensiero teologico; reca solo danno al teologo.*

Una conferma immediata a questo misero risultato verrà appena gli addebiti mossi alla teologia formalistica saranno equivocati nel senso di attribuire ad essi l'intenzione, oggettiva se non soggettiva, di negare la validità delle formule dogmatiche; equivoco facile perché la teologia formalistica è attratta irresistibilmente a confondere le formule teologiche con le formule dogmatiche, cioè a sovradeterminare con valore dogmatico le formule teologiche; e, in ultima analisi, verranno intesi nel senso, di negare la capacità della ragione umana di riconoscere e dire la verità, come acquisizione definitiva.

In ogni caso contro il facile equivoco è ancora più facile dimostrare che la teologia formalistica non ha nulla da spartire col Concilio Vaticano I né con l'enciclica Humani generis, *perché né il Concilio né l'enciclica hanno inteso canonizzare la teologia formalistica. Conseguentemente si può — e si deve — rifiutare la teologia formalistica, come fa Gilson, nella cui scia noi ci manteniamo, pur aderendo pienamente alla dottrina del Concilio e dell'enciclica.*

III. «L'idea di fondo»

Nell'intenzione del prof. Gherardini, i due capitoli, quello sul lessico e quello sulla sana dottrina — sembrano avere una funzione introduttiva — per quanto a noi la questione della sana dottrina, naturalmente da trattare con la serietà che le compete, non sembra in se stessa materia d'introduzione. Procedendo infatti all'esame dell'« idea di fondo » del nostro scritto, il prof. Gherardini esclama: "Maiora premunt".

Lodevolmente, questa volta, prima di muovere le sue critiche, sembra voler presentare lo scritto in esame. S'introduce infatti affermando che « consta d'un elemento negativo (critica alla teologia cosificante) *e d'uno positivo (carattere antropologico del sacramento) ». Forse è un po' troppo essenziale per essere una presentazione. Ma probabilmente non intende esserlo, perché in questo caso, il termine « elemento » sarebbe improprio. Il termine suggerisce invece, che il prof. Gherardini, anche questa volta, ha preterito ogni presentazione, passando immediatamente alla valutazione. Prudentemente però, questa volta, dopo avere rilevato i due « elementi » costitutivi dello scritto, aggiunge la clausola « se ho ben capito ». Questo ci facilita il compito della risposta. Tranquillamente, ma categoricamente dobbiamo rispondere al prof. Gherardini che non ha capito. Sull'onda delle incomprensioni già rilevate, la risposta non può giungere inattesa. Tuttavia si conferma e si rafforza nella considerazione specifica.*

Alla radice della nuova incomprensione, sta ancora la precomprensione che il prof. Gherardini sovrappone al testo, così che anziché essere esaminato, risulta pregiudicato. Il pregiudizio viene dal modo col quale il prof. Gherardini intende la vicenda attuale della teologia sacramentaria. Secondo il prof. Gherardini tutto si riduce alla contrapposizione tra teologia « essenzialista » e teologia « antropologica »; ma sopra tutto, sempre secondo il prof. Gherardini, non si può uscire dalla contrapposizione. Conseguentemente o si sta per l'una o si sta per l'altra; quindi chi non è per la teologia essenzialista è necessariamente per la teologia antropologica. Il prof. Gherardini non riconosce altre categorie e conseguentemente il suo pregiudizio è predeterminato.

L'impossibilità per il prof. Gherardini di uscire dalle sue categorie, deriva dal fatto che egli identifica la teologia essenzialista — ci riferiamo ovviamente solo alla teologia sacramentaria — tendenzialmente con la teologia tout court; *in ogni caso con la teologia « perfetta », nel senso che ha già detto tutto quello che « si deve » dire. Fermo su questo principio/pregiudizio, di fronte all'istanza che la teologia sacramentaria espliciti la dimensione cristologica, logicamente può reagire in due modi: o dimostrare che essa è già esplicita nella teologia « essenzialista »; oppure dimostrare che è un'istanza teologicamente ingiustificata. In realtà il prof. Ghe-*

rardini non si espone né all'una né all'altra dimostrazione. Il fatto è che la psicologia ha risorse che la logica non conosce. In particolare dispone del meccanismo difensivo, che consente di non comprendere gli stimoli e le provocazioni, immunizzandosi dalle istanze disturbanti. E così la dimensione cristologica, conclamata nel nostro scritto, fin dal titolo, e fatta valere, sia di fronte alla teologia essenzialista, sia di fronte alla teologia antropologica, è passata sotto gli occhi del prof. Gherardini senza essere vista.

Indubbiamente è una svista madornale, perché nel nostro articolo la proposta alla teologia sacramentaria di ristrutturarsi in modo da mettere in risalto la dimensione cristologica, occupa in termini quantitativi, la metà del numero delle pagine, contro l'altra metà dedicata alle teologie « essenzialista » e « antropologica »; e sotto il profilo della struttura logica costituisce la parte propositiva dopo la parte storica raccolta e schematizzata nelle due proposte cronologicamente successive, della teologia essenzialista e della teologia antropologica. Come si vede, è ben diversa dalla struttura logica identificata dal prof. Gherardini, che con la sua svista madornale e, più in radice, in forza del suo pregiudizio, chiuso nella contrapposizione delle due teologie, non riconoscendoci come sostenitori della teologia essenzialista, non può che relegarci fra i sostenitori della teologia antropologica contro la teologia essenzialista. Eppure noi abbiamo scritto nel nostro articolo che le due teologie, nel loro sviluppo storico, « fissano insieme l'aporetica attuale », addebitando ad entrambe la comune responsabilità. E' quindi patentemente contraddittorio farci dire che la teologia antropologica è la soluzione, quando noi scriviamo che essa è concausa, insieme con la teologia essenzialista, dell'aporia.

Propriamente abbiamo ravvisato nelle due teologie il medesimo « vizio » di considerare l'Eucaristia come « il dato originario, dal quale occorre partire per identificare il suo rapporto con Gesù Cristo », scoprendo — nel senso di far emergere — in questa considerazione, un capovolgimento del « rapporto oggettivo che lega l'eucaristia a Gesù Cristo »; esso infatti impone di partire da Gesù Cristo per comprendere l'eucaristia.

La struttura logica del nostro scritto, al di là della precomprensione obiettivamente falsificante del prof. Gherardini, dice chiaramente che il nostro « interesse » specifico, è il « recupero » della dimensione cristologica nel senso precisato. Questo « interesse », che in quanto specifico è tendenzialmente esclusivo e in ogni caso assolutamente prioritario, si esprime nella parte propositiva che, in conformità alla propria natura, è la sola a rivestire un carattere tetico o asseverativo. La parte storica invece, essa pure in conformità alla propria natura, per sé ha un carattere puramente descrittivo, in quanto intende « fare il punto » della storia, limitandosi a registrarne serenamente i dati. In questa prospettiva però, dovendo rilevare la transi-

zione dalla teologia essenzialista a quella antropologica, è inevitabile rilevare insieme le ragioni storiche e quindi la questione critica che sta all'origine della transizione stessa, senza peraltro necessariamente prendere posizione su di essa. E' ciò che abbiamo fatto, con serena obiettività segnalando nella controversia A. Gerken - C. J. Vogel, l'espressione più recente, nei limiti della nostra conoscenza, della questione critica.

Evidentemente il prof. Gherardini non apprezza, ma più esattamente non comprende la nostra correttezza metodologica. Invece di prendere atto che noi lasciamo alla competenza degli storici di dirimere la questione critica, egli, di sua esclusiva autorità, ci colloca dalla parte dei sostenitori di « un logoro ed acritico luogo comune », cioè contro la teologia essenzialista. E' probabile che per il prof. Gherardini non esista una questione critica, anche se questa convinzione sembra implicare logicamente la negazione della transizione storica dalla teologia essenzialista a quella antropologica, e quindi la non esistenza della teologia antropologica. In ogni caso noi non abbiamo inteso disturbare la sua convinzione, precisamente perché non abbiamo minimamente inteso riproporre il « logoro ed acritico luogo comune ». La nostra riflessione — sta scritto nell'articolo — « vuole ... aprire una prospettiva più generale », di quella che rinchiude l'alternativa tra le due teologie — essenzialista o antropologica —. Conseguentemente la perorazione accalorata del prof. Gherardini in favore della teologia essenzialista, cade completamente nel vuoto, perché è assolutamente gratuita e non richiesta: rischia persino di sfondare porte aperte.

La nostra prospettiva è « più generale » perché comprende, trascendendo, entrambe le teologie contrapposte. Se non temessimo di favorire il sorgere di un equivoco invece di produrre un'auspicabile chiarificazione, potremmo dire che noi intendiamo proporre la sacramentaria « cristologica » sia contro la sacramentaria essenzialista, sia contro la sacramentaria antropologica. L'equivoco, come sempre, è proteiforme. Nella fattispecie la faccia fondamentale è quella che viene ad assumere, qualora si collocasse la sacramentaria cristologica sulla linea delle altre due sacramentarie, configurandola come la soluzione del loro conflitto e contrapposizione. Evidentemente non può essere questa la nostra intenzione, ripetendo per l'ennesima volta che la nostra prospettiva non è quella imposta dalle due teologie in discussione. E' necessario spiegare che interpretandoci in questo modo, ci verrebbe attribuita l'idea davvero peregrina, di proporre una filosofia cristologica, capace di assorbire gli eventuali limiti rispettivi della filosofia essenzialista e della filosofia antropologica? Se ci venisse richiesto, dovremmo confessare di non conoscere una tale filosofia. Aggiungeremmo però di non patirne la mancanza, perché noi comprendendo la filosofia essenzialista nella sua esigenza di metafisica e comprendendo la filosofia antropologica nella sua esigenza di superare nella metafisica l'astrazione puramente formale, non ci lasciamo coinvolgere nel gioco, sempre un po' infantile, della con-

trapposizione rissosa, e quindi non ci sentiamo chiamati ad optare per l'una o per l'altra, ma piuttosto a « comprenderle » nella rispettiva proposizione d'istanze irrinunciabili. Da questa posizione, inevitabilmente il problema ci appare gonfiato dall'equivoco e dalla polemica e non può appassionarci. In ogni caso non è il nostro problema.

Il nostro problema è più radicale, nel senso che si pone « a monte », come si dice, della filosofia essenzialista o antropologica necessaria ad esprimere il sacramento, perché si pone logicamente, non dopo *le teologie essenzialista ed antropologica, nel loro solco; ma* prima *di esse, per richiamarle al loro principio. Poiché « il principio » nella sua formalità più generale, della teologia sacramentaria è, in ogni caso, il rapporto unidirezionale Gesù Cristo-sacramento, che determina la «natura» o «essenza» stessa del sacramento (usiamo senza timore il linguaggio essenzialista, perché, contro il fraintendimento del prof. Gherardini, possiamo usarlo senza contraddirci), nel senso di costituirlo « in se stesso », ma solo in quanto essenzialmente « relativo » a Gesù Cristo, la sacramentaria « cristologica » intende verificare su questa esigenza, sia la sacramentaria essenzialista, sia la sacramentaria antropologica.*

La verifica è necessaria contro il rischio, comune ad entrambe, di esaurire la questione della « relatività » del sacramento a Gesù Cristo nella questione della istituzione del sacramento da parte di Gesù Cristo. Poiché per entrambe l'istituzione del sacramento da parte di Gesù Cristo, costituisce il sacramento in sé e per sé, avente una natura propria — da esprimere rispettivamente in termini di materia/forma o in termini di segno — e quindi senso proprio, in questa prospettiva però l'istituzione sembra agire più nel senso di « distaccare » che non nel senso di « unire » il sacramento a Gesù Cristo, perché, da un lato Gesù Cristo esce dall'orizzonte congedandosi perché « sostituito » dal sacramento; e il sacramento, in forza della propria natura, che lo costituisce in sé e per sé, viene ad occupare il posto di Gesù Cristo.

L'accentuazione caricaturale mostra all'evidenza che non può essere questa l'intenzione né della teologia essenzialista né di quella antropologica. D'altra parte però l'intenzione è contraddetta nei fatti: lo dimostra esemplarmente il prof. Gherardini che nell'appello all'azione di Gesù Cristo per spiegare « l'efficacia della formula consacratoria », secondo la tradizione patristica più esplicita, che la stessa enciclica Mysterium fidei *richiama nel riferimento a S. Giovanni Crisostomo, — cui però si potrebbe aggiungere S. Ambrogio (De Spiritu Sancto, Prol.) e S. Agostino (In Io. 5, 18) —, sospetta un attentato alla efficacia della formula consacratoria, evidentemente perché il prof. Gherardini considera la formula consacratoria « in sé e per sé », e non nella sua essenziale relatività a Gesù Cristo.*

Misurate sulla essenziale relatività a Gesù Cristo, le due teologie,

essenzialista e antropologica, risultano in situazione diversa, fondamentalmente perché portano in sé il condizionamento della propria origine. La teologia essenzialista appartiene infatti a un'epoca « cristiana », quella medievale; mentre la teologia antropologica appartiene ad un'epoca — si dice — « postcristiana », quella moderna. Il discriminante fra le due epoche è segnato precisamente dalla fede in Gesù Cristo, che costituiva il presupposto pacifico per l'epoca medievale, perduto però dall'epoca moderna. Su questa differenza epocale, l'essenziale relatività del sacramento a Gesù Cristo, che la teologia essenzialista poteva « presupporre », anche senza esprimere nella propria definizione, non può più essere presupposta dalla teologia antropologica nella misura in cui essa intende far riferimento all'epoca moderna.

Emerge e va sottolineato a scanso di equivoci, che la possibilità di tacere per la teologia essenzialista la relazione essenziale, nel senso di costitutiva del sacramento, a Gesù Cristo, viene dalla cultura ambiente nella quale la definizione di sacramento è compresa; non invece dalla definizione in se stessa; in altri termini è estrinseca alla definizione. Conseguentemente staccata e tolta dal proprio ambiente culturale — intendiamo l'ambiente caratterizzato dalla fede cristiana, non dalla cultura essenzialista —, la definizione non può più nascondere il proprio limite intrinseco, che nella nostra considerazione — ripetiamo ancora una volta — non è quello di esprimersi con le categorie della cultura essenzialista, ma è quello di non esprimere la relatività essenziale del sacramento a Gesù Cristo.

D'altra parte, la teologia antropologica non può costituire l'alternativa risolutiva perché fin che si limita a contestare la filosofia essenzialista in nome della filosofia antropologica, non può evidentemente rimediare alla carenza cristologica denunciata nella definizione di sacramento. Per questo abbiamo ritenuto improduttivo mantenere il dibattito attuale sulla teologia sacramentaria nei termini, obiettivamente angusti, della contrapposizione fra teologia essenzialista e teologia antropologica, auspicandone la ripresa in una prospettiva « più generale », perché più fondamentale.

Conclusione

Se siamo riusciti a chiarire anche al prof. Gherardini il nostro proposito, dovendo restituirgli « il gesto di buona volontà » che lo ha spinto a denunciare inesattezze ed errori in ogni capoverso del nostro scritto, pensiamo di riuscire a farlo nel modo migliore — per quanto ci è consentito — omettendo di elencare i fraintendimenti, spesso assai pesanti, che a getto continuo il prof. Gherardini ha ricavato dalla sua incomprensione fontale.

Non ci sentiamo però di ringraziarlo per la patente di ortodossia che, sulla sua autorità, ha creduto di poterci conferire. Nel nostro scritto il prof.

Gherardini ha ravvisato qualcosa che « è quanto meno eversivo della Fede » e precisamente della fede (non ci riteniamo meno credenti perché non lo scriviamo con la maiuscola) nella presenza reale di Gesù Cristo nell'Eucaristia. Per lo meno, il prof. Gherardini lo ha temuto, fino a che — scrive — « con sollievo » ha trovato « un periodo che toglie ogni dubbio a questo riguardo », consentendogli di concludere che, pur con la riserva « d'una gran confusione », « la professione di fede è esemplare », aggiungendo — cosa di cui avremmo sentito gravemente la mancanza — di apprezzarla, da parte sua, « quanto merita... ». Non ci sentiamo di ringraziarlo, perché non possiamo riconoscere al prof. Gherardini l'autorità che è propria ed esclusiva del Magistero.

Probabilmente il prof. Gherardini confonde la teologia col Magistero, usurpando il compito del Magistero — cui compete di « giudicare » la fede — invece di svolgere quello della teologia — cui compete di produrre e dibattere il discorso teologico. In questo modo però, non solo non possiamo ringraziarlo per la patente di ortodossia che. sia pure con fatica, ci ha conferito: è infatti una patente senza valore; ma neppure possiamo apprezzare il « gesto di comunione scientifica », che secondo la sua dichiarazione, ha inteso fare aprendo la polemica, perché professando noi una concezione della teologia che non la confonde col Magistero, ci troviamo su una posizione obiettivamente diversa da quella del prof. Gherardini, e quindi ci sembra mancare il presupposto per la comunione scientifica. A meno di ritenere che la teologia sia solo un nome. Ma questo noi non lo pensiamo.

GIUSEPPE COLOMBO - INOS BIFFI

sett. 1982

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

Parte V

L'ULTIMO FREUD

1. LA REVISIONE DEL SISTEMA

   Cultura e civiltà - Il totemismo cosmico - Salvezza illusoria.

2. DI FRONTE AL CRISTIANESIMO

   Epidemia della fede in delirio e tirannide dei dogmi - « Credo quia absurdum » - Religione ed etica - Dall'etica del piacere all'etica della felicità.

3. IL DRAMMA DI EDIPO

   Rapporti ambivalenti - La doppia funzione del fenomeno religioso - Infantilismo della fede - I riscontri analogici - Il « Mosè ».

4. IL MARTIRIO DELL'INQUIETUDINE

   Legami inconsci - Pregiudizi - Superstizione.

1. LA REVISIONE DEL SISTEMA

Cultura e civiltà

Nella tarda vecchiaia Freud ritoccò il sistema sulla genesi del fenomeno religioso e dei valori etici. Lo ritoccò mosso vuoi dalle critiche severe che i discepoli, anche i più devoti, non gli lesinarono, vuoi dai moderni studi di etnologia che smentivano la spiegazione da lui sostenuta alla luce d'un culto totemico dei popoli primitivi.

Due volumi, « Il futuro di una illusione » (*Die Zukunft einer Illusion,* Lipsia 1927) e « Il disagio della cultura » (*Das Unbehagen in der Kultur,* Lipsia 1930), revisionano la materia con indubbia l'originalità di punti di vista nuovi. Lo stile immaginifico, l'enfasi di sempre, fascino e scintillio dialettico improntano lo svolgimento dell'indagine. Nondimeno, pur spaziata in orizzonti inattesi, l'indagine non esce approfondita, prigioniera di vieti, sclerotizzati presupposti.

Già acclarammo per rapide linee che, fondamentalmente, i due volumi non cambiano le cose. Li esaminiamo ora ad ampio respiro, focalizzandone risonanze e implicanze in ordine a teologie freudiane contemporanee.

Il titolo — « Futuro di una illusione » — adegua subito il programma del libro.

L'illusione è il fenomeno religioso. D'acchito. Non v'ha scampo. L' *a priori* più non deflette. Solo che Freud sposta l'obiettivo di presa. Allarga lo sguardo lungo i vasti scenari della civiltà in cammino, ove multipli, reciproci e indissolubili legami scandirebbero le vicissitudini del fenomeno religioso.

Prismatica si dispiega agli occhi di Freud la civiltà, composita in cicli polimorfi, mutevoli, troppo ricca d'aspetti e di sviluppi, non più mancipia dunque, se non in parti minime, all'evoluzione o sublimazione d'un culto totemico d'esordio, né a travestimenti nobili di istinti repressi.

Codice di civiltà, radice e ruota motrice, è la cultura. Costituisce — a giudizio di Freud — il massimo sforzo di rinunzia dei nostri istinti, la legge del no, parallelamente ad un graduale e ascensionale coscientizzarsi dell'umana psiche.

Sforzo strenuo, inesausto, poiché gli istinti recalcitrano indomiti. Cultura e civiltà violentano l'uomo. Ai danni di Heros, in cui la psiche

si esprime autentica, la vita comunitaria elabora, in chiave di cultura e di civiltà, un piano organico di rigide coazioni. L'affina nei secoli. E', di volta in volta, un giro di torchio, la frustrazione progressiva degli istinti, l'inibizione e l'ostracismo.

Seppur demandi al civile consorzio una qualche utilità pratica in eccezionali congiunture di favore, Freud insiste a ribadirne la tirannide, il carattere vessatorio di estrema ingiuria, fulmina d'anatemi la sconcia superfetazione di quel piano, il sinistro potere dei gerarchi, reo di abusi e soprusi a non finire.

Donde l'urto col razionalismo moderno. E' la rivalsa del Logos, l'implacabile lotta contro l'arbitrio, in nome della libertà di coscienza, ch'è liberazione degli istinti repressi, fastigio dell'uomo eslege, indipendente e gaudente, legge a sé medesimo.

E l'urto avvenne. Freud lo presentì, lo diagnosticò e lo vaticinò, ne diresse il corso.

Da Nietzsche a Sartre la legge non è più il « Tu devi », ma « l'Io voglio ». Non importano i tempi e i modi, a condizione che l'Io si affermi sugli altri. Egoista, crudele, avanza l'Heros. Alla stregua d'un erpice. Sigla, al limite, la libertà dell'atto gratuito. Libertà per la libertà. Di riverbero: il sesso per il sesso, la ferocia per la ferocia, il crimine per il crimine. Nuda fenomenologia d'una libertà impazzita, scevra di scopi e valori, d'ogni motivazione noumenica. Apoteosi lirica dell'atto vacuo, accademia e retorica del fenomeno aberrante che in sé ravvisa, fissa l'unica meta, pago d'un guizzo lugubre di folgorazione notturna.

Davvero l'ombra di Freud avvolge ed impregna la storia di oggi.

Non a caso il Maestro di Vienna suffraga il razionalismo moderno, laddove, ebbro d'una pseudo libertà di coscienza, agnostico, scettico, lo spirito abdica ai propri diritti.

Non più l'autonomia dell'uomo « sui compos et sui iuris », persona, ch'è limpida scelta a ragion veduta, libertà fusa con la verità legifera e salvifica. Non più l'autodominio e l'autocontrollo, l'equilibrio psicofisico, l'educazione e soggezione dell'Inconscio, ligi i dinamismi psichici, lo spirito corifeo, splendido connubio di carne ed animo.

No. Inerme è la coscienza di Freud. Scosso il giogo di valori precipui, le « censure » fittizie, non registra se non la lucida furia deterministica dei ciechi istinti che erompono dal buio di un Inconscio anarcoide, schiavo l'io, teatro in fiamme d'una pseudo libertà di coscienza, degenere, suicida, Heros in disfreno.

Il totemismo cosmico

Ad onta dell'apparente sconfessione, Freud reintroduce di straforo il culto totemico degli inizi in veste di totemismo cosmico. A compiere il passaggio è la civiltà che, mutuati i contenuti atavici, elaborandoli e affinandoli di prosieguo, li innalvea appunto in un totemismo cosmico, sì da umanizzare e divinizzare tutte le forze naturali. Alla civiltà in cammino pertanto, in virtù d'un tal plagio, Freud ascrive il fenomeno religioso a livello di maturità di coscienza.

La storia si ripete. Canovacci più scaltriti, espliciti, replicano al dettaglio, nel flusso dei secoli, il culto totemico degli inizi, l'oscuro e macabro esordio.

Ritorna la Bestia sacra, o *Totem*, in cui si identificava, custode e vindice, il Dio tribale e, per analogia, il patriarca del clan: Bestia venerata, paventata, esecrata, oggetto insieme d'amore e di odio, d'un culto misteriosofico d'arcana paura.

Ritorna il peccato d'origine, deicidio e parricidio, il senso d'una colpabilità struggente, l'ansia dei rimorsi.

Ritorna l'espiazione che non s'acquieta se non attraverso l'orrido, funereo convivio liturgico di rappacificazione col *Totem* in unione e comunione di vita.

Da simili schemi mai diverge la civiltà in cammino. Si industria a meglio adattarvi i suoi strumenti di illusoria salvezza. Ma non di più. Rima d'obbligo è sempre la paura, la bipolarità affettiva gonfia d'orgasmo, la spasmodica ricerca di evasioni e di fughe, l'idealizzazione equivoca dei valori.

L'arcana paura degli inizi revivisce nell'angoscia dell'uomo. Già copre la puerizia che invoca indifesa la tutela del padre. Crea poi, sull'arco dell'età adulta, il bisogno di un Dio, Padre celeste, che provveda e che salvi.

Stride, lacrima la vita. Turbina a vuoto. Incombe la morte. Sovrastano cupe le forze naturali. Non ovviano al loro atroce fatalismo i rimedi offerti dalla civiltà. Anzi. Il ferreo contesto di veti e dettami, fittizie « censure » destinate a reprimere i belluini istinti di Heros, esaspera il soffrire, depaupera e macera l'uomo.

Ed ecco, tra le quinte, surrettiziamente, sporgersi di bel nuovo il culto totemico.

A imitazione del bimbo che s'appoggia al padre, nonostante lo tema e vagheggi d'ucciderlo, cupido com'è della madre per la tendenzialità

edipica, l'uomo s'affida a un Dio ignoto che esorcizzi le forze naturali e le commisuri alla finitudine nostra.

Non più il Dio Bestia degli inizi, in termini di totemismo feticista, ma il Dio umano, cosmico, in termini di totemismo panteista, umanizzazione del cosmo e divinizzazione dell'uomo.

Perduto in Dio, nell'Unitutto, l'uomo potrà vincere la morte, la paura del non essere. Esplode il fenomeno religioso. Foggia idoli e dogmi. E' la pia illusione di render propiziatrici le forze naturali, affinché ci assistano, ci corroborino e consolino. La fede, con la pittoresca gamma dei credi, nutre lungo i secoli la pia illusione.

Non cambia insomma l'idea archetipa di Freud. L'evoluzione del fenomeno religioso estua in seno al culto totemico degli inizi senz'alterarne i cardini: tra l'esordio e il seguito, dall'alfa all'omega, non v'è che un divario di civiltà, un'esegesi nuova di contenuti antichi. Formalmente. E basta.

Salvezza illusoria

Durissimi gli attacchi di Freud alla « pia illusione » della fede. Idoli e dogmi non valgono a spegnere la paura dell'uomo, non dipanano l'enigma di vita e di morte, l'angoscia di un Al di là che inacerba il mistero, in quanto gli Dei hanno prestabilite le vie di ciascun uomo. Imperscrutabili i disegni divini crocifiggono nel dubbio più tetro, martellano, ossessivi sino al delirio. E non v'ha requie. La salvezza è illusoria.

Occorre che gli uomini tentino altre vie di salvezza, a titolo personale, soggetti e non più oggetti, se vogliono rimuovere l'illusione di Dio, scuotere il giogo di una religione tirannica.

L'emancipazione dell'uomo da Dio devesi alla civiltà in cammino che, profanizzandone i canoni, secolarizza l'etica, la scinde e la isola dalla fede.

Forti di un'etica *laica,* duttile, fluida, a sistemi multipli, gli uomini incalzano — autonomi — l'auspicata salvezza. Ma salvezza non v'è se non in chiave di certezza e, quindi, d'assolutezza di valori. Il relativismo ricandida al dubbio. Così la civiltà reinstaura leggi trascendenti, l'universalità e la necessità dei valori.

Ironia del paradosso! Espulsi dai cieli olimpici d'una fede astratta, gli dei calano nei sentieri concreti dell'etica comunitaria. Civiltà e cultura usurpano la sfera di Dio. In nome di « censure » più giuste, che risarciscano la vita iniqua, si rinnova l'illusione. A spese d'istinti repres-

si, ridotto l'uomo in schiavitù, sfuma la non salvifica giustizia. Disinganna sul nascere. Falsa e mendace.

S'accentuano le aporie del paradosso.

Da un verso il *Logos*, se denuncia filosoficamente e scientificamente l'irriducibilità con la fede, tollera per converso il fenomeno religioso in vista d'un estrinseco vantaggio. L'*Heros*, dappoi, pur aperto a sfoghi spontanei, è preda di dubbi ed incubi che l'incatenano alle « censure ».

La fede di Freud è già in sé medesima un tragico paradosso, un salto nel buio, un credo disperato nell'assurdo. E non stupisce. Freud è figlio di Kant. Saturo d'agnosticismo kantiano, il razionalismo moderno esautora il Logos. E Freud s'avvalse d'un tal Logos!

Dissolti i poteri della ragione, svanito il conoscere noumenico, non solo la verità emigra in chissà quali lidi, ma più non esiste libertà di scelta. Non è serio allora il discorso del Maestro di Vienna d'uomini che, soggetti e non oggetti, cercano in proprio, autonomi, le vie di salvezza. Non ha basi il dialogo Logos-Heros. Farneticano cultura e civiltà. Larva, simulacro l'uomo.

Umanesimo fecondo, esaltazione dell'uomo integro, antitesi al freudismo, il Cristianesimo avalla i poteri della ragione e li infeuda al servizio della Fede (cfr. Rom. I, 19-20; Conc. Vat. I: Dz. 1785, 1806).

Intelligo ut credam. La ragione fa da battistrada alla Fede, di cui evince, pilastri inconcussi, sia i « praeambula » sia la « credibilitas demum credenditas ». E cioè: che sovrasta il cosmo creaturale, contingente, un Dio perfettissimo, eternità e infinità dell'Essere; che Dio si rivela a gradi, dai profeti a Cristo. Verbo umanatosi, plenitudine di rivelazione divina, Salvezza dell'uomo.

Credo ut intelligam. La Fede, poiché il Verbo di Dio è Verità e poiché la verità ha congenito il carattere d'intelligibilità, chiede lumi alla ragione: « Abisso di verità è il tuo Verbo, o Signore. Ai fini di credervi sempre più, di meglio vivere la mia fede, di accrescermi in Te, ho bisogno di sapere quello che Tu vuoi dirmi. Più conosco il tuo Verbo, o Signore, lo speculo e lo medito, investigandolo di verità in verità, più s'amplia all'unisono di meravigliosi sviluppi la mia fede » (S. ANSELMO, *Proslogium*, I; ID., *Cur Deus homo*, I, 1. Cfr. S. AGOSTINO, *Sermo XLIII;* ID. *De Trinitate*, I, 15; *Ep.* CXX, 3. Cfr. Mtt. VII, 15-22; Gio. V, 39; VII, 17; X, 37-38; Rom. XII, 1; I Tess. V, 21; I Gio. IV, 1; I Pt. III, 15).

L'atto di Fede è un libero ossequio di ragione.

Nessun « hiatus », inoltre, che la Fede non stemperi, né tra ragione ed istinto, né tra sentimento e intelletto. Freud decapitò l'uomo. All'in-

contro, duce lo spirito, si cointendono carne ed anima in simultaneità psichica di vicendevoli scambi, armonica, ipostatica unità dell'uomo, aureo equilibrio d'una personalità completa.

Anche il fenomeno religioso ha il suo « iter » in progressione di sviluppi. Se incide fantastico, ingenuo, non di rado trepido di feticistiche voci, allo stadio infantile, nell'infanzia dell'individuo come nell'infanzia della specie, non accusa con questo l'innata supremazia dell'istinto sulla ragione o del sentimento sull'intelletto. E' piuttosto rudimentalità d'istinto, immaturità di sentimento.

Non la fede di Freud, dunque, illusione soporifera, oblio d'un latente delirio, ma la Fede del Cristianesimo, ove si afferma l'uomo persona, lo spirito in rilievo, la coscienza che scevera contenuti e valori.

Immani catastrofi non a caso accompagnano i periodi dell'emancipazione di coscienza, gli arbitrarismi ciechi di teoresi e di prassi tributari al folle irrazionalismo: scevro d'ogni controllo, non ha ritegno l'istinto e franano i costumi dei popoli di abiezione in abiezione. « Homo homini lupus ». Il naufragio dell'epoca nostra è la più secca smentita al vaticinio di Freud.

2. DI FRONTE AL CRISTIANESIMO

Epidemia della fede in delirio e tirannide dei dogmi

Che il fenomeno religioso configuri giocoforza un fenomeno morboso è l'evangelo di Freud. I parametri neurotici sconvolgono l'umanità tutta in quanto la fede, radicantesi nel complesso edipico, rimonta agli inizi con l'era arcaica, inaugura la storia e mai demorde dal traumatizzarla.

Ligio al sofisma « Ab uno disce omnes », Freud non esita a giustapporre a forme anomale di minoranze esigue i più normali atteggiamenti di vita che, di regola, evidenziano l'uomo sano, non esclusi i più egregi campioni di virtù.

Specchio dell'infanzia fosca, a livelli di individuo e di specie, la fede perpetuerebbe l'inferiorità d'una psiche in germe.

Al di là del complesso edipico e dell'Inconscio, nonché di indirizzi spuri, degeneri, Freud non colse, o non volle cogliere, in seno al feno-

meno religioso, l'indole nativa d'un nucleo autentico, precipuo, che schiude la fede in limpidi aneliti dello spirito. Aneliti connaturati nella storia, apparsi all'esordio, mai interrotti lungo il flusso dei millenni, irrefragabili, adamantini, in atto ed in auge affettivamente, logicamente, razionalmente.

Il no di Freud sigla lo spirito imbelle, l'Io, psiche e non pneuma. L'Heros è l'unica matrice dell'uomo che la fede, despota, opprime di paure. Illusione in delirio, universale contagio, menzogna eretta a sistema, codificazione e organizzazione di idee le più assurde, la fede, se non coarta l'istinto di Heros, lo dissimula ipocrita, tesa a rilanciare — dietro i miraggi d'una vita esimia — in zone di elefantiasi misticoide, occulto, travestito di virtù, il complesso di Edipo.

S'aggrava la diagnosi, infierisce sul fenomeno religioso del Cristianesimo e del Cattolicesimo. Diviene scempio. La tirannide dei dogmi è causa per Freud d'un epidemico isterismo che non ha riscontri, infatuazione al vertice.

Volatilizzano i singoli dogmi in cifra freudiana.

Teatro dell'Inconscio, protagonista il complesso di Edipo, è l'Incarnazione redentoria, mentre l'Eucaristia ripete la teofagia.

Il piano di salvezza che Dio Padre (= Super-Io) impone al Figlio (= l'Io) è rifrazione in linee macroscopiche dei traumi che affliggono l'infanzia di ciascuno di noi.

Sublimazione di istinti repressi ed evasi è il Sacrificio della Croce, l'Amore sconfinato di Cristo, l'eroica carità dei Santi che, eco del Suo Olocausto, s'irradia a guisa d'un giorno di sole, immemore di sé, perduta nei fratelli, dona, recupera, salva, lieta in Cristo di soffrire e morire d'Amore.

Sa di scherzo, se non storcesse la storia e non suonasse vilipendio, l'epidemico isterismo ascritto al Cattolicesimo.

Vigile la Chiesa condannò, di volta in volta, i fanatismi di circoli pneumatici o carismatici, le cabale, gli oracoli, i sortilegi, le arti magiche e medianiche, l'estasi paranoica: fanatismi che, effimeri, non scalfirono d'un iota né la dottrina dei dogmi né l'etica dei valori.

Pregno di mentalità laicistica, estranea al noumeno e alle istanze dello spirito, Freud demanda i dogmi ad un tradizionalismo stereotipo di formule standardizzate, di cui — fermo alla gelida lettera — rimarca l'indecifrabilità, gridando all'assurdo. L'intero Vangelo è vittima d'una simile ermeneusi. Dovremmo espungerlo se non a condizione di farne un « fenomeno psichico », siccome postula Freud.

« Credo quia absurdum »

Cavallo di battaglia del Maestro di Vienna è il « Credo quia absurdum » di Tertulliano. L'adagio però non appartiene *sic et simpliciter* al celebre Apologista. Anzi.

Di continuo, a riprova, nelle « Opere contro i gentili », in raccordo unanime con gli altri Padri della Chiesa, Tertulliano inculca la Fede in Cristo « uti liberum rationis obsequium » (cfr. *Apologeticum*, c. 21: PL I, 449-463; *De resurrectione carnis*, c. 3: PL II, 844; *De Paenitentia*, c. 1: PL I, 1337).

Alcune frasi che, letteralmente, potrebbero equivalere al « Credo quia absurdum », ricorrono, semmai, nelle « Opere contro i doceti e i cristiani transfughi ». Ma l'univoca contestualità dei testi non lascia dubbi di sorta.

Il « Prorsus credendum, quia ineptum est » — ad esempio (cfr. *De carne Christi*, c. 5: PL II, 806) — è la conclusione di un discorso circa l'inettitudine dei mezzi relativi al piano di salvezza, l'Incarnazione redentoria. Ora una tal inettitudine di mezzi, se sbarrava a noi uomini la via della salvezza, esaltò invece lo stile di Dio, che realizza scopi eccelsi con sussidi minimi: « Infirma enim mundi elegit Deus, ut confundat fortia » (I Cor. I, 27). E ciò — dichiara Tertulliano — è un motivo di più per accrescere la nostra Fede (cfr. *De Baptismo*, c. 2: PL I, 1309).

Libero ossequio di ragione, la Fede respinge l'ermeneusi di Freud. Non v'ha tirannide di dogmi. Non è despota la Chiesa. Il dominio di Dio non soffoca lo spirito dell'uomo. Obbliga moralmente, in coscienza. E suprema libertà di coscienza emerge la Fede. La storia è lì a documentarci le lotte strenue che la Chiesa ha sempre sostenuto a tutela di questa libertà, laddove, pretestuosi, in nome del laicismo, vi attentarono o vi attentano illegittimi poteri.

Focolaio di illusioni infauste, carica di paure, sul filo d'istinti repressi od evasi in iperboli di sogno, ripugna la fede in delirio, fatua generalizzazione del patologico.

Certo, a commuovere e stravolgere gli animi, incombe la morte. Fede o no, drammatica coscienza dei nostri limiti, il mistero non dà tregua. Lo inquisirono geni, artisti e filosofi. Purtroppo Freud distolse lo sguardo. Non avvertì della morte la maestà del passo, i sintomi profondi, le vaste semantiche. Di faccia alla morte, non sporgendosi oltre un sentimento cieco di paura e d'angoscia, auspicò un'umanità se non impavida, neutra almeno, apate ed impartecipe. Non seppe aprirsi ai lumi d'una Fede che, nutrita di valori soprannaturali, supera la paura

e l'angoscia della morte grazie ad un salutare « timor di Dio », indissolubile dall'amore, diretto com'è a non turbarlo.

Significativamente il più dei seguaci di Freud non ratificarono il Maestro nell'equazione fede-delirio. Già annotava il Dalbiez:

a. Se le psicopatie implicano non di rado rigurgiti di religiosità abnorme, lungi dall'arguirne che la religione è un fenomeno patologico, bisogna prender atto ch'essa investe alle radici l'affettività dell'uomo, sicché, ovunque s'infiammi il sentimento, terso o no, sfavilla consentanea la fede.

b. Più frequenti dei deliri a sfondo religioso, in largo numero, si scatenano i deliri persecutori. Eppur nessuno reputa patologico l'istinto di autoconservazione che divampa in quei deliri.

c. Spiccano e vieppiù s'annodano in correlazione ferrea i deliri a doppio sfondo, libidico-mistico. La reciprocità che, negli uomini sani, è in termini d'antitesi per il conflitto tra fede ed heros, a taglio plastico, differenziato, sfocia cupa in un ibrido connubio nei soggetti nevrotici, non appena il conflitto deflagri parossistico e soqquadri l'equilibrio (1).

Religione ed etica

L'orientazione o no dell'uomo al Fine ultimo fissa la moralità o l'immoralità dei suoi atti.

L'etica coinvolge giocoforza atti « umani », consapevoli e liberi. Coinvolge quindi, responsabile, la psicologia dell'uomo. Ma, in più, adempie al ruolo di tradurre la psicologia in deontologia e teleologia. Eleva l'essere al « dover essere », di scala in scala, sino ai fastigi della perfezione e della beatitudine.

Imperfetto e perfettibile, l'uomo non può non perfezionare se stesso: aspira ad una *pienezza di essere*, che è esaustiva e definitiva perfezione, beatitudine all'acme, Fine ultimo.

Essenzialmente spirito, mutua dalle realtà terrestri i valori del vero e del bene insiti nel loro ordine di strutturazione stupenda, dinamica, articolata da cosa a cosa in vincoli di solidarietà e di proporzionalità,

(1) Cfr. R. DALBIEZ, *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne*, Parigi 1936, p. 412 ss.

complementaria, evolventesi a piramide. L'ordine intrinseco d'ogni realtà terrestre è in funzione d'un ordine cosmico, polimorfo, architettonico. « Universum » (2).

Finito nondimeno, entro i margini angusti dell'« hic et nunc », è l'essere d'ogni realtà terrestre, scarso l'appannaggio di vero e di bene, anche in cifra di Tutto, tenue imitazione e partecipazione dell'Infinità di Dio, l'Essere perfettissimo, eterno, la Nous demiurgica cui provoca l'ordine.

L'essere finito non soddisfa lo spirito nostro che tende all'essere *in quanto essere.* Tende a Dio, sommo Vero e sommo Bene, Fine ultimo, Perfezione nostra, Beatitudine nostra.

Inadeguati in sé, convergono lì, in pienezza di essere, i valori di vero e di bene d'ogni realtà terrestre, le leggi di natura mancipie a idee archetipe di Dio, l'ordine cosmico, le dovizie del Tutto e di ciascuna parte del Tutto.

Se ligio osserva l'ordine delle cose, conformi gli atti a natura, l'uomo si perfeziona sempre più. « Agere sequitur esse ». Ma impoverisce e degrada l'essere, se gli atti deviano. Moralità è appunto la conformità alle leggi di natura, ai valori ontici di vero e di bene, finalizzazione degli atti a Dio.

Esclusi con lo spirito i valori ontici, o noumeni, Freud elimina l'etica. A dettar legge non è se non l'istinto egemone. Non più la distinzione tra vero e falso, tra bene e male. Non più libertà di scelta. L'empirismo di Freud riduce l'essere a « fenomeno », pago di un'etica del piacere.

L'equivoco piacere-felicità inficia l'etica di Freud.

Che la felicità suggelli l'etica dei valori, non v'ha dubbio, purché, regola di vita, la razionale natura, tributari gli atti a precisi diritti e doveri, diriga l'uomo al Fine ultimo, perfezionandolo di volta in volta.

La felicità è, soggettivamente e psicologicamente, riboccanza spontanea, gusto soave, di autentiche perfezioni acquisite. In breve: l'etica della felicità crisma l'etica della finalità, coronandone i limpidi approdi.

Le virtù in esercizio, l'ossequio alla legge, possono annettere ai gaudi dell'anima il piacere dei sensi. Se ciò non accade, abbiamo un'ulteriore conferma che i sensi non definiscono né esauriscono l'uomo.

---

(2) Cfr. L. G. ROSSI, *Caso o causalità sulla scena del mondo?*, Torino SEI 1961, pp. 123-164.

Dall'etica del piacere all'etica della felicità

Già il piacere racchiude in sé un « di più » del piacere, inquieto un *pungolo d'ascesi* al di là e al di sopra dell'incantesimo fugace inebriante la carne.

Insorge il dilemma. Aut-aut. O l'idolatra del piacere s'appaga d'una voluttà effimera, e allora spezza l'idolo all'atto di fruizione, d'un colpo; o vi abnega in vista del « di più », avido di suggere in tronco il nettare d'un gaudio che sazi l'animo, e allora la rinunzia insta di prosieguo, non ha requie e metro il sacrificio dell'Io se non ai confini estremi dell'eroismo, dinanzi al Fine ultimo, definitiva ed esaustiva perfezione nostra.

I teorici del piacere non sfuggirono al dilemma. Epicuro visse in strettissima parsimonia: spendeva tre oboli al giorno, dimentico di sé, munifico con gli amici. Benthan e Stuart Mill priorizzarono i criteri qualitativi del piacere.

Ma furono sforzi a mezz'aria. A sciogliere il dilemma è il binomio carne-spirito. Due fervono nell'uomo le attività idonee ad appagarlo, e così diverse da porsi in conflitto. I desideri dei sensi contrastano gli aneliti dell'animo, postula la carne quel che lo spirito rifiuta, e l'una deve soffrire onde l'altro goda. Sul telaio d'un tal rovente cozzo si dibatte la vita. Semmai per assurdo estinguessimo il dolore, d'improvviso non arriderebbe più la gioia all'animo inariditosi.

Laddove il « piacere » è un sentimento che accompagna la soddisfazione d'un bisogno organico, la « felicità » è un sentimento che irrugiada, fascina ed estasia una pienezza di vita, l'aureo equilibrio dell'essere. Platone, Aristotele, Agostino e Tommaso mossero dal piacere alla felicità in direzione del Fine ultimo, culmine delle umane aspirazioni.

Se carne e spirito s'ignorano a vicenda, impari a convivere, l'uomo non è più uomo. Crisi di angelismo. Crisi di demonismo. Ed è sempre una tragedia. A raccordarne l'opposta tensione è la pacificata sintesi d' istinti e di valori ideali. Ma quante lotte, ed aspre, e forti, a che si stabilisca l'equilibrio, a che i due contendenti smettano l'armi e negozino la pace, a che lo spirito educhi la carne! Le laboriose e dolorose riprese dopo le rovinose cadute dipanano le fasi dell'epica battaglia.

L'etica di Freud è l'etica del piacere. Ritma il piacere i liberi sfoghi di Heros. Per redimere l'uomo dal dispotico dominio e dal collettivo delirio d'una fede illusoria, antipodica all'istinto, Freud s'appella ai progressi del razionalismo ateo. E' l'ennesima aporia. Il Maestro di Vienna rivendica la « ragione », che sistematicamente ha rinnegato. Non più scaturigine d'un'ostile civiltà, a scapito di Heros, unica matrice dell'uomo e in cui l'uomo celebra la sola libertà possibile, ecco la ragione ri-

conciliarsi con l'istinto, grazie allo sviluppo scientifico, in nome di un'etica *laica*.

Sennonché il progresso concerne il futuro. E Freud è scettico al riguardo. Scettico che il mondo si svegli, « abbandoni il cielo agli angeli e agli uccelli » (Heine), edifichi in terra il suo Eden. Non è roseo l'oggi, percorso da allucinanti psicosi, feudo di nevrotiche vestigia ereditate dai dogmi. Cala il sipario. S'arresta qui l'amara diagnosi del Maestro di Vienna a pochi anni dalla morte.

Il futuro doveva invece dar corpo ai vaticini di Freud, preda l'umanità dei giorni nostri d'un progresso tecnocratico, fine a se medesimo. Un progresso che, banditi i valori ontici del vero e del bene, esiliati i dogmi, dissolto il razionalismo in crudo agnosticismo, ipostatizza l'istinto, dogmatizza l'aggressione ferina e la più impudente lussuria. Ma l'Eden urla di dolore. L'angoscia è al limite. E non soccorre, diga al piacere, il principio della realtà.

3. IL DRAMMA DI EDIPO

Rapporti ambivalenti

Tutte le religioni chiosano il duplice bisogno di protezione e consolazione che ha l'uomo, crocifisso da un infelice destino, inerme di fronte all'avversa natura.

Il duplice bisogno dell'uomo estua in germe nei rapporti *ambivalenti* tra padre e figlio: rapporti insieme di odio e d'amore, dovuti alla matrice di Edipo che, in tal modo, è linfa segreta di tutte le religioni.

Non v'ha fenomeno religioso, dovunque e comunque, se non a livello d'impegno olistico, assiduo, inesausto, per espungere il senso di colpa d'un parricidio atavico, la mai spenta memoria del crimine che infamò l'umanità degli inizi. Lì vibra al diapason l'angoscia dell'uomo, lo dilania il supplizio.

Riti e cerimonie dei singoli culti mimano un canovaccio analogo a quello delle nevrosi, le quali, assecondando in atti fobici un desiderio proibito mediante la sostituzione di oggetto, ricercano una difesa contro l'angoscia, un po' di refrigerio e di sollievo. Il fenomeno religioso ha quindi un'indole nevrotica.

Tutelare e confortare l'uomo, difenderlo dall'angoscia, o senso di

colpa, e dall'avversa natura, indennizzarlo d'un infelice destino, è la doppia funzione che accomuna tutte le religioni (3). Ma è sterile funzione. E bugiarda. Cela il dramma di Edipo, simula e dissimula, radicata com'è nei rapporti *ambivalenti,* spuri, tra padre e figlio.

Vediamone, sulle orme di Freud, i riposti cifrari.

La doppia funzione del fenomeno religioso

1°. La funzione di tutelare l'uomo.

Mira il fenomeno religioso ad espungere l'angoscia di colpevolezza.

Poiché la colpa è in sé la violazione d'un divieto, si direbbe che religione ed etica, del pari inibitorie, abbiano un'identica genesi. Freud però le divarica.

Mentre la religione si spiega all'*essere,* in termini di trascendenza, nell'ossequio a Dio Padre, l'etica imbriglia l'*agire,* in termini di immanenza, imponendosi le leggi dentro di noi.

Nondimeno, seppur divergano, religione ed etica sfoggiano all'unisono la strategia subdola d'un desiderio proibito che, motivo in maschera, auspice la sostituzione di oggetto, reclama la libertà di Heros.

Da un lato, genesi del fenomeno religioso, spogliatosi d'ogni limite congenito, il desiderio esce dall'Io, s'innalza e si tuffa in Dio Padre, plenitudine di Essere, sì da affermarsi onnipotente.

D'altro lato, genesi dell'etica è un desiderio che rimane in noi, impotente, carico e conscio dei limiti dell'Io.

Edotto il desiderio in termini di trascendenza e di onnipotenza, le religioni s'illudono d'espungere l'angoscia di colpevolezza, testimone la semantica ambigua, di rapporti *ambivalenti,* mancipi al carro di Edipo.

Già in « Totem und Tabu » Freud ravvisava nei convivii totemici l'eterogeneo binomio di due volontà absone.

C'è, esplicita, la volontà di riconciliazione col padre ucciso dagli avi, un'espiazione dell'empio crimine alle origini, la sommissione, la devozione, il culto.

Ma c'è, implicita, in diametrale contrasto, anche la volontà d'una

(3) Cfr. *Die Zukunft einer Illusion,* o.c., p. 43 ss.

rivalsa e rivincita sul padre, l'inno di lode per la vittoria conseguita agli inizi dai figli parricidi.

Prigioniere del complesso di Edipo, le religioni rivivono in quest'inganno i rapporti *ambivalenti* tra padre e figlio, incapaci d'espungere l'angoscia di colpevolezza. A nulla giovano i riti espiatori se la riparazione al pristino parricidio registra, tra le righe, la rinnovazione emblematica del medesimo. Vaneggiano, a carattere nevrotico, tutte le religioni. Né eccepisce il Cristianesimo. Nessuna emancipa l'umanità decaduta. Schiave tutte di schemi infantili, non placano il desiderio proibito con la sostituzione d'un oggetto esimio ch'è fatua chimera.

2°. La funzione di confortare l'uomo.

Confortare l'uomo è indennizzarlo d'un infelice destino, dei mille oltraggi d'una vita misera, del suo insanabile limite.

Di mezzo ai tanti fenomeni di cultura si colloca in linee tipiche la fede. Nasce lì, ma apre orizzonti nuovi e inauditi.

Evolventesi di continuo nell'alveo dell'umana civiltà, la cultura ha lo scopo di premunirci almeno dalla natura avversa, di ridurre il peso dei sacrifici necessari al civile consorzio, di circoscrivere i danni e di molcere i vuoti a compensazione dei mali che ci affliggono. Di più non può. Per giunta, semmai attinge lo scopo, è a costo di veti e dettami. Frustra dunque l'istinto. Al principio d'una realtà ferrigna, insanabile limite, immola il principio del piacere. Non solo non ovvia all'infelice destino dell'uomo, ma offre rimedi peggiori dei mali. E l'uomo non si rassegna.

Si affaccia allora la fede e reintegra il principio del piacere. Elevandola in Dio Padre, plenitudine di Essere, insublima la megalomania del desiderio in termini di trascendente onnipotenza. Non v'ha anelito che Dio Padre non soddisfi, realtà sinistra che non pieghi al piacere. Davvero Iddio, Fine ultimo, epilogo e fastigio dell'uomo, liquiderebbe l'infelice destino, se illusione non fosse. Ed è purtroppo l'illusione più drastica, in quanto la trascendente onnipotenza d'un Padre celeste echeggia l'umile immagine paterna, ingenua dislocazione nell'età adulta di ciò che noi figli, sull'arco dell'infanzia, stretti dal bisogno, sperimentammo di tenera e provvida custodia ad opera di nostro padre.

Salta agli occhi l'inganno. Tutte le religioni ridimensionano la realtà all'illusione dell'Io megalomane, laddove desideri e bisogni incidono giocoforza commisurati alla realtà (4).

(4) Cfr. *Die Zukunft einer Illusion*, o.c., p. 41 ss.; *Das Unbehagen in der Kultur*, o.c., pp. 60-145.

Infantilismo della fede

Tutelino o confortino l'uomo, le religioni scandiscono tutte, e sempre, il delirio d'un anelito vacuo, ossessiva la nostalgica evocazione del padre che perpetua nell'età adulta la crisi edipica dell'infanzia.

La bipolarità del fenomeno religioso è la bipolarità del complesso di Edipo, contesi e divisi gli animi da rapporti ambivalenti, incompatibili.

Così a risarcire l'onta delle origini, la lesa maestà paterna, lavacro lustrale nel sangue, gemono i riti espiatori, ma nascondono beffardi l'ipocrito piano di rivalsa e rivincita. Come, all'atto di recedere, docile alle « censure », s'affranca l'Heros per via di sostituzione d'oggetto, spazia in termini di trascendente onnipotenza, iperbole d'un desiderio proibito che diviene desiderio infinito.

Il fenomeno religioso convoglia le strategie del desiderio, scaltre, sottili, abilissime, a raggiro e in ripudio d'una realtà ferrigna e sinistra. Se non che le strategie non approdano al di là di scampoli o larve di piacere: inefficace terapeusi ai mali. Di più in più cresce il desiderio. S'orgasma, infuria, impazza. Desiderio folle. Illusione in delirio. E' il supplizio di Tantalo, la fatica di Sisifo.

Il culto a Dio Padre, onnipotente Trascendenza, connota la mitica esaltazione della contingenza impotente, nevrotizzazione e paranoia del nostro insanabile limite, cieco desiderio megalomane che si libra egemone sopra il cosmo.

Coi loro simbolismi oscuri, alienate, tutte le religioni reincarnano i fantasmi d'un narcisismo infantile. Forme degeneri di cultura, squallide, triste, forme deleterie. In quel vortice di delirio, l'uomo non sa arrendersi al limite e convertirsi alla realtà. Il fenomeno religioso gli preclude l'età adulta, ch'è ragione e non vacuo anelito di mete assurde. Condanna la psiche all'infantilismo, cristallizzata la puerizia, eterni fanciulli gli uomini.

I riscontri analogici

Etnologia e storia delle religioni non vincolano la fede alla memoria atavica d'un parricidio avvenuto agli inizi dell'umanità, memoria d'incubo, fissa, che traumatizzerebbe la psiche in chiave di collettivo delirio.

Non ha valore quindi l'argomentazione di Freud sulle basi dei riscontri analogici d'individuali nevrosi col fenomeno religioso. I riscon-

tri, peraltro non definiti, impropri, evadono neutri. Non dicono se non che la psiche è teatro, virtualmente, vuoi di nevrosi vuoi d'empiti di fede. La psicanalisi, insomma, potrà descrivere la genesi a carattere nevrotico d'un idolo, non già identificarvi la fede.

Freud giustappose ai riti ossessivi delle nevrosi gli aspetti regressivi e ripetitivi del fenomeno religioso. Addusse a documentazione i convivii totemisti che postillano il complesso di Edipo. Lì, sotto l'incubo d'una memoria atavica, *regrediscono* al parricidio degli inizi tutte le religioni. Lì, monotone, *ripetono* tutte gli stessi contenuti, chiuse a qualsiasi novità di rapporti, a spunti d'intenzionalità migliori.

Idea fobica, la fede in Dio — secondo Freud — non esce mai dal complesso di Edipo. Oltre al bisogno d'un Padre che tuteli e consoli, designa l'angoscia dei figli in colpa, e nonpertanto impenitenti nel malanimo. Non scantona il Cristianesimo. Il Dio di Cristo è la Legge, autocrate e vindice. Cristologia penale che non conosce la Misericordia.

Freud unilateralizzò tutte le religioni, livellandone le cornici scenografiche e svilendone il substrato.

Disattese che *pre-edipica* è la genesi del fenomeno religioso, appannaggio di istanze metafisiche, la cui dialettica — pecchino o no gli uomini — riconduce la contingenza dell'essere alla Trascendenza di Dio.

Disattese che esiste pure, promossa dal fenomeno religioso, una conversione *sincera,* detestazione e riparazione condegna d'ogni colpa, rivoluzionatrice dei costumi, pacificatrice dello spirito.

Disattese che Dio è *Carità,* antonomasticamente: « Agàpe » e non « Heros ».

Disattese che la fede è limpida e serena fiducia, abbandono plenario dell'amor nostro nel cuore di Dio Padre, adamantina *certezza* non esposta all'angoscia, scevra di tacite, irragionevoli, sorde e sordide rivalse o rivincite.

Disattese che la riconciliazione con Dio è, all'unisono, *riconciliazione coi fratelli,* scaturendo la fraternità umana da una comune ed egual paternità celeste: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... Dilige proximum tuum sicut teipsum » (Mtt. XXII, 37-39), non più nemici gli uomini, in balia d'istinti belluini.

Disattese il *Kerygma del Cristianesimo* d'un Dio che offre e si offre in olocausto di Carità all'acme, Incarnazione salvifica, Mistero del Corpo mistico di Cristo, ove la grazia, incorporandoci al Verbo-Carne, ci concorpora tra di noi in unione di vita. Ed è la Vita del Dio Uno e Trino! E' la Chiesa.

Orbene, se il fenomeno religioso in genere, la Fede in specie, ecce-

dono e sfatano i contenuti di Freud, stereotipi, regressivi e ripetitivi, è chiaro che non v'ha affinità alcuna coi riti ossessivi delle nevrosi da parte né del fenomeno religioso né della Fede.

Il « Mosè »

« Mosè e il monoteismo » (5) è l'ultima opera in materia di religione. Freud indugiò a pubblicarla sia per la campagna minatoria e vessatoria di Hitler contro gli ebrei, sia per non accrescere l'animosità dei vescovi cattolici che proteggevano allora gli ebrei austriaci (6).

Gigantesca immagine del padre, la figura di Mosè lo ammaliava. Forse il Maestro di Vienna vi specchiò il genio in fiamme, vi si identificò (7).

Domina l'opera il « leit-motiv » di *Totem und Tabu*, di *Die Zukunft einer Illusion*, di *Das Unbehagen in der Kultur*.

L'intreccio è noto. L'egiziano Mosè, discepolo di Ikhnaton, convertì al monoteismo gli ebrei, che in seguito reagirono e l'uccisero. Dimenticato dal popolo, ma in gestazione latente simile all'incubazione delle nevrosi individuali, evocato poi d'improvviso attraverso un « ritorno del regresso », il crimine diede vita al culto ebraico.

Unanimi i biblisti sconfessarono la « storia » del Mosè di Freud. Scritta in effetti a mo' di romanzo, sebbene Freud l'accreditasse di prosieguo d'una attendibilità cospicua, l'opera non fu se non un esempio brillante di fantasia intuitiva (8).

Certo l'intuizione di Freud, vittima del sistema, al di là del fatto storico, colse il simbolismo psicologico del fenomeno religioso di Israele.

Ci illuminano in merito i ricordi d'infanzia. L'immagine deformata dei genitori, ingigantita da un desiderio che svisa la verità dei fatti, immagine di quand'era bambino, innerva lo sviluppo di ciascun uomo, recondita e dinamica: scoperta nell'età adulta, aiuta a comprendere la nostra condotta di uomini, a obbiettivarne l'esegesi. In maniera analoga il « ritorno del regresso » esplicherebbe la religione mosaica siccome è vista da Freud, l'influsso d'una tradizione di millenni.

(5) *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1937-39: « Gesammelte Werke », XVI, pp. 101-246; trad. ingl. in « Standard Edition », XXIII, pp. 7-137; trad. franc. di Anne Berman in coll. « Idées », Parigi 1967.

(6) Cfr. G. W., XVI, p. 178; S. E., XXIII, p. 55.

(7) Cfr. E. JONES, *o.c.*, III, pp. 367 ss., 387.

(8) Cfr. E. JONES, *o.c.*, III, pp. 369-374.

Freud si prefigge appunto, in « Mosè e il monoteismo », di reinverare storicamente e di reinterpretare psicologicamente il culto ebraico alla luce d'un « ritorno del regresso » (9).

Nulla il « Mosè » abroga del già detto. Lega il culto ebraico al civile consorzio, l'impernia sul Totem e sul dramma edipico del padre, fede in collettivo delirio.

Esplose fulminea la fede: nevrosi d'enfasi, la più alta, psicosi di massa per l'emozione immane che il « ritorno del regresso » eccitò tra il popolo, e, nondimeno, anche fattore di progresso in relazione alle altre religioni. Freud segnala tre dati di rilievo: C'è il monoteismo, superna nobilitazione dell'idea di Dio, in cui s'adergono e s'immedesimano, fieri, intrepidi, fruenti di riverbero d'onnipotenza e trascendenza, i pii israeliti.

C'è il drastico divieto di costruire statue, simulacri, effigi icastiche e antropomorfiche del Dio uno, l'obbligo quindi d'un culto al Dio invisibile.

C'è, in ossequio al principio della realtà, la spontanea rinuncia al principio del piacere, la repressione e il controllo dell'istinto (10).

Il *sacro* non è — a giudizio di Freud — se non la volontà perpetuantesi del padre capostipite, l'aliquota di Heros che i fedeli immolano a Dio in sacrificio ai fini d'un bene comune, cardine del civile consorzio. Sacre le cerimonie cultuali alla stregua che vestono un alone di sacralità i riti ossessivi delle nevrosi.

Il Dio d'Israele è pur sempre la proiezione dei fantasmi infantili del padre. Lì nasce l'idea di trascendenza e onnipotenza, l'idea di onniscienza, il bisogno di ammirazione e soggezione a Dio, nonché al « grande uomo » (11).

Devesi a Paolo di Tarso, ebreo di Roma, se la religione mosaica sfociò nel Cristianesimo.

Un crescente e struggente sentimento di colpevolezza scoteva il mondo d'allora, tormentava Israele, foriero d'un «ritorno del regresso». Paolo, impossessandosene, lo riferì e restituì agli inizi preistorici, al peccato d'origine.

Il crimine, compiuto su Dio, inaugurò la morte di mezzo all'uma-

(9) Cfr. S. E., XXIII, pp. 124-129.
(10) Cfr. S. E., XXIII, pp. 72, 83-85, 112-113.
(11) Cfr. S. E., XXIII, n. 1, p. 121, 109.

nità deicida e solo la morte, per legge di taglione o contrappasso, lo poteva redimere. Non fu — è ovvio — l'assassinio di Dio, ma del primo padre, che i figli divinizzarono.

Il fantasma dell'espiazione apparve dunque in termini di *Vangelo*, annunzio di liberazione dal peccato e dalla morte. Sconvolse l'epoca. Antica vittima il Padre, nuova vittima il figlio. Puro d'ogni colpa e carico delle colpe di tutti, un figlio di Dio sacrificò la vita, crocifisso in sostituzione e satisfazione vicaria, ostia salvifica dell'umanità deicida.

Così, scaturito da una religione del Padre, il Cristianesimo divenne, in virtù di Paolo, la religione del Figlio ed estromise il Padre (12).

4. IL MARTIRIO DELL'INQUIETUDINE

Legami inconsci

In *Eine religiöse Erlebnis - Un episodio ad effetto di vita religiosa* (13), Freud dichiara che fu un « ebreo infedele », un « ateo naturale », e che mai la sua vita, dall'infanzia alla vecchiaia, ebbe crisi al riguardo, inconcussa l'incredulità, tetragono l'ateismo (14).

E, nondimeno, la vita di Freud trasalì di continuo, ricolma di meraviglia, di fronte ad una convinzione di Fede altrettanto inconcussa e tetragona. Donde, parallele al grosso bagaglio di studi estranei, indagini incessanti, accanite, che ne svelassero le cause, gli occulti poteri di vincere l'imperio del Logos e i dogmi scientifici (15).

L'ateismo e la psicanalisi di Freud precedono le indagini circa la Fede, prescindono autonomi. Si avalla l'ateismo coi dogmi scientifici in nome del Logos. La psicanalisi ha la sua ragion d'essere e la sua verificazione esclusivamente tramite le sperimentazioni cliniche.

Il 9 febbraio 1909 Freud scrive a Pfister: « La psicanalisi in sé non è più religiosa che irreligiosa. E' neutra, valido ausilio terapico non importa se in mano a laici o fedeli » (16).

---

(12) Cfr. S. E., XXIII, pp. 86-136; E. JONES, *o.c.*, III, pp. 352 ss., 365 ss.

(13) 1928: cfr. S. E., XXI, p. 170.

(14) Cfr. E. JONES, *o.c.*, I, p. 33.

(15) Cfr. *Mosè e il monoteismo:* S. E., XXIII, p. 123.

(16) Cfr. E. JONES, *o.c.*, II, p. 464; ID., III, p. 351.

Poi teoresi e prassi si connubieranno. La psicanalisi atea, in cifra d'Heros, edipica e pansessualistica, spiegherà la religione, l'etica, l'estetica, il civile consorzio (17).

E' nell'agosto 1911 che Freud decide d'intraprendere le indagini circa la fede, un'improba via, a scapito non lieve delle sperimentazioni cliniche, impostagli però da « inconsci legami » (18).

Fuor di dubbio i « legami inconsci » rimontano all'infanzia, all'educazione di genitori credenti e d'una balia cattolica, soffusa l'atmosfera di tenera fede, già invase le latebre dell'anima vergine d'insoffocabili aneliti.

Di più, in ordine e in odio al cattolicesimo, influì la razza ebraica, oltre al regime cesaro-papista della cristianissima Austria, di cui l'antisemitismo gli angariò la famiglia d'oneri e abusi (19).

Da *Totem und Tabu* (1913) a *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937-39) la diagnosi di Freud sulla Fede si snoda in schemi fissi, essenzialmente immutata, platealmente ostentata e professata. Ma ciò non toglie che filtri dai vari studi un'agra insoddisfazione relativa ai criteri e ai metodi di lavoro, la stizza di non sentirsi in stretta comunione con l'opera, siccome s'addice all'autore, l'arrovellarsi in bizzarre ipotesi di metapsicologia.

Tra riserve, remore, oscitanze aleggia l'inquietudine. Si acuisce con l'ultima opera, il « Mosè ».

L'esempio del monoteismo d'Israele, che dovrebbe ratificare la diagnosi sulla fede, non appaga Freud. Il libro gode di scarsa storicità e egli lo paragona ad « una ballerina che danza in punta di piedi ». Distingue, all'uopo, il vero dal verosimile: « Non sempre il vero è verosimile, né il verosimile è sempre vero ». Al tandem, impari a fornire la dimostrazione d'un esempio apodittico, negletti il Logos e i dogmi scientifici, afferma tronfio di sé: « Taccio. Mi basta di credere io alla soluzione dell'enigma che m'ha perseguitato tutta la vita ». Fa un atto di fede. E in quello sommerge la Fede dei popoli. Comunque lì si acquietano, o decantano sopiti i « legami inconsci » (20).

Alle spalle del « Mosè », in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Freud non nasconde le difficoltà che s'oppongono all'istinto di morte,

(17) Cfr. *Totem und Tabu, o.c.*, p. 315.

(18) Cfr. E. JONES, *o.c.*, II, pp. 372-73.

(19) Cfr. E. JONES, *o.c.*, I, cap. 2; ID., III, pp. 349-50; G. ZILBOORG, *o.c.*, pp. 201-202; L. BEIRNAERT, *Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion:* « Etudes », febbr. 1968, pp. 200-210.

(20) Cfr. *Mosè e il monoteismo*: S. E., XXIII, pp. 17, 58; *Lett. a Lou Salomé* del 6 genn. 1935: E. JONES, *o.c.*, III, p. 194.

ripromettendosi che valgano a dirimerle le indagini future, una diagnosi più sagace (21).

Reputa analiticamente debole, e misconosce, il *Die Zukunft einer Illusion* (1927), focalizzandone i calcoli puerili, le utopie e le congetture, l'inadeguatezza a titolo di personale confessione (22).

Ragguaglia amici e discepoli d'alcuni inserti che, in *Totem und Tabu* (1913), leniscono a bell'arte l'empia esasperazione del tema (23).

Larga è la cerchia di amici credenti. Non pochi collaboratori contestano o non condividono il suo assoluto ripudio della Fede. Freud tiene a rispettarne le opinioni, a non tradirne la stima e la fiducia (24).

D'altro verso i nemici, innumeri, lo rendono cauto a non spingerne al limite l'animosità contro la psicanalisi.

S'aggrava in tal modo l'inquietudine. Crea nuove riserve, nuove remore, nuove oscitanze. Ma urgono i « legami inconsci ». Epilogo è la soluzione dell'enigma, la psicanalisi atea, in cifra di Heros.

Pregiudizi

Compositi, non di rado conflittuali, i legami inconsci e i consapevoli disegni che indettarono la diagnosi di Freud sul fenomeno religioso, tributari all'informazione posticcia, si muovono in una selva di pregiudizi, specie riguardo al Cattolicesimo.

La Chiesa cattolica è antonomasticamente *la* nemica. Già in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901) l'astio e il biasimo non vi additano se non la menzogna, toccano quindi l'acme nel « Mosè », ove la Chiesa è l'implacabile nemica d'ogni libertà di pensiero, del progresso filosofico e scientifico (25).

Purtroppo la fede bigotta, farisaica, dei concittadini austriaci non lesinò all'ebreo Freud triboli e angustie, le più raffinate perfidie, emarginandolo. Il che favorì l'idea d'un cattolicesimo vacuo e falso. Subito la Chiesa gli s'affacciò nemica.

In *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) Freud esplica la fe-

(21) Cfr. S. E., XXI, 121-22.

(22) Cfr. *Lett. a Ferenczi* del 23 ott. 1927: E. JONES, *o.c.*, III, p. 138.

(23) Cfr. E. JONES, *o.c.*, II, p. 377.

(24) Cfr. *Il futuro di un'illusione:* S. E., XXI, 36.

(25) Cfr. S. E., XVIII, 93; XXIII, 55.

roce intolleranza del fenomeno religioso in genere. Non v'ha religione che non sia religione d'amore. Ma l'amore, circoscritto alla comunità dei credenti, si converte giocoforza in odio a carico di quanti non vi appartengono o non la riconoscono. La Chiesa cattolica celebra in Cristo l'apoteosi dell'amore, longamine e multanime coi figli del Regno, dura, spietata coi non credenti, scettici e agnostici, non amati dal Cristo ch'essi non amano, da Lui rinnegati. Nessuna religione regge, per odio, ai confronti della Chiesa cattolica. E se oggi la Chiesa mitiga l'intolleranza feroce, non è in grazia di più evoluti costumi dell'uomo, sibbene d'un ovvio logorio del sentimento sacro e dei vincoli lascivi congeniti (26).

Il fenomeno religioso deprezza la vita, i valori di Heros e di Logos, succube com'è all'incombente Oltretomba. In questa cupa visione del mondo astringe gli uomini schiavi d'un perenne infantilismo psichico, inerti, pavidi, vigliacchi, incapaci di riflettere e di dar abbozzo a un'idea, meschini giocolieri dell'orpello sino all'abiezione dell'insincerità (27).

Nulla Freud risparmia in odio e dileggio al fenomeno religioso.

Ipotizza una polemica attorno alla fede con un immaginario teologo e gli estorce cose absone, ridicole. Ecco le tre risposte del teologo: ciò che noi crediamo di già lo credevano i nostri avi; la fede dei capostipiti, ricca d'argomentazioni le più ferree, è giunta a noi genuina nel flusso dell'integra tradizione; non è lecito discutere l'autenticità di simile prova (28).

Ad un giovane pedagogo d'un collegio ecclesiastico degli U.S.A. che n'ammirava l'opera, Freud scrisse: « Mi stupisce che la teologia non abbia leso la vostra libertà di pensiero » (29).

Ancora — presume il Maestro di Vienna — tutti i culti ignorano l'evoluzione storica dei rispettivi patrimoni di fede, mancipi tutti ad una rivelazione di Dio tramandatasi immutabilmente lungo i secoli, laddove di epoca in epoca, variando le civiltà e le culture, complici i sacerdoti, gli uomini non smisero mai di mutare dogmi, norme etiche, prassi e consuetudini liturgiche (30).

Irride il clero. Non riesce a concepire che s'affidi in molti paesi ai sacerdoti l'educazione sessuale dei fanciulli. Poiché è dogma per il clero l'immortalità dell'anima, su cui s'impalcano le norme etiche, i sacerdoti

(26) Cfr. S. E., XVIII, p. 98.

(27) Cfr. *Il disagio della civiltà:* S. E., XXI, pp. 74, 84-85; *Il futuro di un'illusione:* S. E., XXI, p. 32.

(28) Cfr. *Il futuro di un'illusione:* S. E., XXI, p. 26.

(29) Cfr. E. JONES, o.c., III, p. 192.

(30) Cfr. *Il futuro di un'illusione:* S. E., XXI, pp. 21-22, 37-38.

ricusano l'identità di natura tra uomini e bestie, o identità di Heros, palliano di conseguenza in uno sgorbio amorfo l'aborrita « libido » (31).

In due lettere al pastore Pfister, a chiarificazione del libro: *Il problema dell'analisi e i non medici* (1926), Freud si scusa con l'amico d'aver omesso l'impiego dell'analisi in ordine al regime delle anime. Lapalissiano il motivo: mai la cattolica Austria, e la Chiesa, acconsentiranno ad un « ecclesiastico » d'applicarsi all'analisi. Non solo. Esplicita i nodi che avvincono *Il problema dell'analisi e i non medici* a *Il futuro di un'illusione*. Nel primo vuol difendere l'analisi dai medici, nel secondo la tutela dai preti. Auspica quindi un codice di pastori d'anime « secolari » che non avvertano il bisogno d'essere medici e non rivendichino il diritto d'essere preti (32)

Pfister fu amico carissimo di Freud. Più volte rimproverò al Maestro di Vienna di stravolgere il fenomeno religioso e il cristianesimo in specie, di sostituirvi il pensiero degli illuministi del secolo XVIII aggiornato da un caparbio orgoglio, di ritenere saggi di « religione » i casi patologici d'indole misticoide ch'erano oggetto dei suoi studi. Più volte non esitò a contrapporre al vuoto cristianesimo di Freud il fertile nocciolo dell'evangelismo. Indarno. Di volta in volta Freud eluse il dibattito. Rifiutò sistematicamente un'informazione seria in materia di fede (33).

Superstizione

La superstizione è la pseudo-fede dei non credenti. E l'inquietudine dell'ateo Freud trasvola non di rado, di mezzo a perplessità, più credula che scettica, gonfia di vividi interessi, dal fenomeno religioso al fenomeno metapsichico, alla superstizione dei numeri, alla parapsicologia, all'occultismo e allo spiritismo.

Jones, il biografo, allega e chiosa in merito la vasta mole di opere del Maestro (34).

Un segreto, inconscio desiderio dell'Ignoto conturba, strugge l'animo di Freud. Ha radici nell'arcana maestà della morte che nasce dall'incertezza della vita. Freud n'ha vergogna ed è restio a dissertarne in pubblico, eppur non può non accedere a un tal fascino. Tenta di con-

(31) Cfr. *L'educazione sessuale dei fanciulli*, a. 1907: S. E., IX, p. 139.

(32) Cfr. le due lettere a Pfister, 14 sett. 1926, 25 nov. 1928, in *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, Gallimard 1966, pp. 156, 183.

(33) Cfr. *o.c.*, pp. 47, 169, 178-79, 181, 186.

(34) Cfr. E. JONES, *o.c.*, III, pp. 375-407.

vincere sé, vorrebbe convincere gli altri. Lo esterna senz'ambagi ai suoi amici più intimi. Propugna, con quelli increduli, se non l'« apparente illogicità » dei fenomeni in questione, uno scampolo almeno di verità recondita.

Lo attanagliano i dubbi di fronte ai conflitti d'amore e d'odio, di fronte alla vita che non si spegne, reinsorge più viva da crolli e sfaceli, rizampilla inesausta a ritmo febbrile. Duellano vita e morte. Repelle l'iniquo destino del nulla. Il nulla! E si fa strada la superstizione in un presentimento di sopravvivenza degli spiriti. Surroga la Fede.

Nel 1923 la perdita del piccolo Heinerle, nipote amatissimo, spezzò il cuore di Freud. Gli occhi gelidi, alteri, che mai avevano pianto, ruppero in lacrime. Una depressione tetra lo irretì. Da allora più non s'aperse all'amore, chiuso tra i vecchi affetti, e l'ossessionò più assillante l'idea della morte, spasmodico il desiderio dell'Ignoto (35).

Ma i dubbi, l'inquietudine, l'angoscia non valsero a scalfire la concezione di Freud sull'uomo ed il cosmo, l'ermeneusi psicanalitica di riduzione globale, laddove inesorabile l'orgoglio imbavagliava le voci del dramma ad ogni improvviso risveglio.

Rappresentarono fughe disperate in vicoli ciechi, vani salvacondotti ai fini di dar scopo alla vita, un significato alla morte.

L'ultimo Freud è l'ateo di sempre. Protagonista l'Heros, trionfano il Dio Logos e la Dea Ananké, la Razionalità e la Necessità. Trionfano in un deserto di ombre. Sterile il cuore, lacero, frusto (36).

Retrospettivamente possiamo vedere come l'ermeneusi psicanalitica di riduzione globale, consequenziaria ai pregiudizi, deformi il dramma dell'animo, lo tinga di grottesco e lo soffochi.

In *Der Wahn und die Träume in W. Jensen's « Gradiva »* (1907) l'uomo del Logos, ligio ai canoni scientifici, scopre suo malgrado, sotto lo shock d'emozioni veementi, di credere per un attimo alla sopravvivenza degli spiriti. E' la crisi d'un attimo, una momentanea parentesi di nevrosi. Freud paga il pedaggio, lambito anche lui dal delirio. Non v'ha individuo nevrotico — appunta in *Totem und Tabu* — che non coltivi la superstizione. E la nevrosi, più o meno, non risparmia alcuno.

---

(35) Cfr. *Psicopatologia della vita quotidiana*, a. 1901: S.E., VI, pp. 239-279; *Totem e Tabù*, a. 1913: S. E., XIII, p. 103; *Psicanalisi e telepatia*, a. 1921: S. E., XVIII, pp. 175-193; *I sogni e la telepatia*, a. 1922: S. E., XVIII, pp. 195-220; *L'occulta significazione dei sogni*, a. 1925: S. E., XIX, pp. 135-138; *Sogni ed occultismo*, a. 1925: S. E., XXII, pp. 31-56; *Il problema dell'analisi e i non medici*, a. 1926: S. E., XXII, p. 237; E. JONES, *o.c.*, III, pp. 92, 279 ss., 379, 381, 395-97, 401; G. ZILBOORG, *o.c.*, pp. 36-40.

(36) Cfr. *Il futuro di un'illusione*, a. 1927: S. E., XXI, p. 54; *Il disagio della cultura*, a. 1930: S. E., XXI, p. 101.

A tratti dunque, dietro irresistibili impulsi, l'eroe atterra dall'empireo e si mescola con la plebaglia, urla di gioia dinanzi all'idolo illusorio (37).

Rimane da chiederci — al tandem — se non fu la bipolarità della fede, l'antitesi amore e odio, che innerva l'ermeneusi psicanalitica, a determinare in Freud un « transfert » dal fenomeno religioso al fenomeno metapsichico, stimolandone vivido l'interesse nei confronti dell'occultismo, drastica la ripulsa alla religione e al cristianesimo in specie. Dubbi, inquietudine, angoscia allignerebbero lì (38).

(37) Cfr. S. E., IX, p. 71; XIII, pp. 86, 213; Lettera a Fliess del 17 luglio 1897 e del 4 genn. 1898 in *Naissance de la psychanalyse*, P.U.F. 1956, pp. 187, 215.

(38) Cfr. Lettera a Fliess del 14 nov. 1897 in *Naissance de la psychanalyse*, o.c., pp. 207-208; *Psicopatologia della vita quotidiana*, a. 1901: S. E., VI, pp. 270, 279 ss.; *Una nevrosi demoniaca al XVII secolo*, a. 1923: S. E., XIX, p. 185; *La negazione*, a. 1923: S. E., XIX, pp. 235-39; *Sogni ed occultismo*, a. 1925: S. E., XXII, p. 31.

UNA METODOLOGIA ANTICA PER LA PREGHIERA DEI PRINCIPIANTI

o dal *Cortegiano* del Castiglione al *Trattato della oratione* del card. Federico Fregoso (1)

INTRODUZIONE

Circa quattrocentocinquant'anni fa, in pieno Rinascimento e prima del concilio di Trento, per il card. Federico Fregoso, il noto interlocutore del *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, il mondo o secolo era « corrotissimo » (chi l'avrebbe mai detto, leggendo le sue appassionate e convinte disquisizioni sulla « cortigiania », sul « giuoco.. di formar con parole un perfetto cortigiano »?!) e la « multitudine dei peccatori varia »; Dio doveva essersi pentito « un'altra volta d'haver creato l'huomo sopra la terra », e meglio avrebbe fatto a crearlo « in mezzo l'aque, ... accioché subito creato l'huomo si sommergesse », prima di poter peccare, « avanti che con le crudeli mani spargesse il sangue de i fratelli e con l'empia lingua biastemasse il Creatore come Nenbrod, o vero con gl'immondi et obliqui appetiti corrompesse la terra e l'aire col fettore de i peccati come Sodoma e Gomorra!... »; non c'è più speranza, « la salute dell'huomo è disperata »; non c'è più nessun rimedio « salvo quell'uno... che è questo che, prostrati in terra inanzi allo scabello delli Suoi santissimi piedi, con tutto il cuore, con tutta l'intentione nostra, pie-

(1) J. P. DUBOIS-DUMÉE, *Un renouveau de la prière?* in *Lumen vitae*, XXXVIII, 1, 1983, pag. 21 e ss.

ni di dentro di devotione, di fuori di lagrime e di sospiri, insieme col profeta diciamo questa oratione... ».

Alcuni anni fa, Ionesco scriveva in *Antidotes:* « Le sens de la prière, le sens de la méditation, le sens de la contemplation, le sens de la méthaphysique, le sens de la mystique, tout cela est perdu, balayé: on n'ose plus parler de Dieu... ». Ma, contemporaneamente, nel 1978, veniva fondata in Francia la rivista PRIER, dal titolo di per sé sufficientemente significativo, che raggiungeva subito le 80.000 copie di tiratura. E a ragione, oggi, qualcuno parla di un « renouveau », di una rinascita e di una riscoperta della preghiera da parte dei nostri contemporanei, per l'insopprimibile imporsi del « bisogno dell'Assoluto, del bisogno della contemplazione, dell'interiorità, della certezza, della povertà, dell'umiltà, ..., in un mondo avvilito e sconfitto, perché insoddisfatto del relativo, della sola azione, dell'esteriorità, dello svuotamento anche del linguaggio, della cultura del profitto e dell'arroganza della tecnica e della politica, ...

La storia si ripete, e la preghiera rimane l'unica risposta adeguata al bisogno di salvezza dell'uomo anche del nostro tempo.

In questo clima, di ritorno alla preghiera, presento il *Trattato della oratione all'ill.ma signora Leonora di Gonzaga, duchessa de Urbino,* della prima metà del sec. XVI, anonimo ma sicuramente composto dal card. Federico Fregoso (1480 circa-1540), vescovo di Salerno prima e di Gubbio poi. Lo presento nelle linee generali del contenuto e nelle peculiarità fondamentali dell'impostazione, sulla scorta di una redazione manoscritta finora sconosciuta, autentica anche se non originale, che trovo in un codice contemporaneo in mio possesso, dalle caratteristiche esterne interessanti: cartaceo, nacque con una destinazione importante e conobbe un uso continuato; attualmente conserva ancora alcuni brandelli serici dei legacci di chiusura e l'elegante rilegatura originale in pergamena, per la quale venne sacrificata una carta di un manoscritto terenziano rubricato del sec. XIV, con brani degli *Adelphoe* (2). Edito a Venezia postumo, nel 1542-43, col titolo *Pio et christianissimo trattato della oratione, il quale dimostra come si debba orare, et quali*

(2) Consta di 62 carte, rilegate in 16 fascicoli di varia composizione. Il testo latino della rilegatura pergamenacea, dagli *Adelphoe* di Terenzio, parzialmente danneggiato, si riferisce rispettivamente alla scena V dell'atto III e alla scena V dell'atto IV.

debbano essere le nostre preci a Iddio per conseguire la eterna salute et felicità (3), l'opuscolo subì strane vicissitudini, inopinatamente e fraudolentemente: nelle varie edizioni, che seguirono la prima in pochi anni, lo troviamo unito ad opere di Lutero, probabilmente per iniziativa dell'apostata Pietro Paolo Vergerio *iunior*, che intendeva in tal modo introdurre in Italia e commendare col buon nome del card. Fregoso, inserito da Paolo III nella commissione cardinalizia per la riforma della chiesa, il pensiero ereticale del novatore tedesco. E venne condannato dall'Inquisizione di Venezia.

Il testo manoscritto del trattato, che ho sotto mano e che seguo in questa illustrazione, rappresenta uno stadio redazionale anteriore a quello dell'edizione a stampa: non è ancora diviso in capitoli, è in più punti scorretto e depennato, e conserva la dedica alla duchessa di Urbino. Ritengo che tale dedica, presente nel manoscritto, sia occasionale per questa copia e non determinante per la composizione del trattato: con essa il cardinale ha voluto fare un omaggio « cortigiano » a Leonora Gonzaga e non riconoscere in lei, quasi novella Anicia Faltonia Proba, l'ispiratrice o la commissionaria del trattato: a differenza della famosa *Epistola 130* di sant'Agostino sulla preghiera, non si trova nel *Trattato della oratione* nessun accenno alla persona e alla condizione sociale della duchessa di Urbino.

Federico Fregoso era fratello del doge Ottaviano, e apparteneva alla nobile famiglia genovese che aveva già dato alla chiesa e alla città il ben più noto, ma forse non egualmente encomiabile, Paolo di Campofregoso, ammiraglio della flotta pontificia, cardinale e doge di Genova. Federico venne educato alla corte raffinata di Urbino presso lo zio materno, e da giovane condusse una vita movimentata e errabonda, sulle orme dell'antenato doge e cardinale; cioè, fu anch'egli uno di quei personaggi, notevoli ma anche un po' sconcertanti, che fiorirono numerosissimi nell'Italia rinascimentale, certamente in misura maggiore che in qualsiasi altra epoca e in qualsiasi altra parte del mondo: personaggi « dalle molte vite », che lasciarono spesso impronte indelebili in vari campi, e che non ebbero imitatori in seguito..., ecclesiastici, mondani e « cortigiani » insieme, cardinali e principi, mecenati, guerrieri e diplomatici, letterati, poeti e riformatori, ... Ma nella maturità, dopo il 1525, il nostro cardinale si dedicò alla cultura dello spirito e alla cura

(3) M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, I, Roma, 1978, pag. 143, nota 30.

delle anime, con zelo profondo e sincera spiritualità: divenne uno « des orientalistes les plus solides de l'époque » (4), fu un apprezzato scrittore spirituale, collaborò con impegno alla preparazione del concilio per la riforma della chiesa, concluse i suoi giorni meritoriamente nell'esercizio della pietà e della carità.

Oggi, ai più è ancora noto solo come uno dei protagonisti del *Cortegiano* del Castiglione, come colui che propose la « cortigiania » come argomento di trattazione al card. Bibbiena, a Cesare Gonzaga, a Giuliano de' Medici..., stimato dall'Ariosto, che lo elenca nell'*Orlando furioso* e dal Bembo, che lo ricorda nelle *Prose della volgar lingua*; solo la sua perizia letteraria e la sua personalità umanistica sembrano interessare ancora la cultura ufficiale, la quale, nella ripetizione dell'immagine di lui consegnata nelle opere dei letterati surricordati, ne fa quasi un personaggio da salotto; contro la verità storica.

Ho cominciato ad interessarmi all'opera ascetica del card. Federico Fregoso occasionalmente, studiando una delle stagioni migliori della mistica italiana (e forse non solo italiana, ma della chiesa universale), quella che nasce a Genova nella seconda metà del Quattrocento e che prosegue, con notevoli acquisizioni, per tutto il Cinquecento. Imperniata, all'origine, sulla santità, il magistero spirituale e l'apostolato assistenziale di santa Caterina Fieschi Adorno, si impose, nell'ambiente non solo mercantile, come sempre, ma anche dalla spiritualità profonda e discreta, della repubblica di Genova e da qui un po' ovunque, una vera e propria scuola di spiritualità e di mistica, quasi per ... tradizione di famiglia. Intorno alla animatrice della Compagnia del Divin Amore crebbero e operarono, discepole più o meno dirette e parenti in vario grado, Tommasina Fieschi (della quale solo da pochi anni possiamo leggere e gustare il trattato de *Li sette scalini che adersano la creatura allo amore di Dio*, morta nel 1534) (5) e la ven. Battistina Vernazza, senz'altro la più feconda e la più letta delle mistiche genovesi, morta a novant'anni nel 1587 (6). La scuola mistica genovese con la *magistra amoris*, precede e, con la ven. Vernazza, abbraccia quasi

(4) ANTANAS LIUINA, *Dictionnaire de spiritualité*, V, Paris, 1964, coll. 1189-90.

(5) U. BONZI DA GENOVA, *Le traité des sept degrés de l'amour de Dieu de Tommasina Fieschi*, in *Revue d'ascetique et de mystique*, XVI, janvier, 1935, pag. 29 e ss.

(6) G. I. SCATENA, *Commento al « Pater noster » di donna Battista Vernazza*, Roma, 1968.

completamente dal punto di vista cronologico la grande mistica carmelitana spagnola di santa Teresa d'Avila († 1582) (dalla quale non deve essere stata del tutto ignorata) (7), e di san Giovanni della Croce († 1591); essa continua a vivere rigogliosa nella spiritualità della chiesa universale (specialmente in Italia, in Francia e in Germania) fino alla metà del Settecento, per scomparire quasi del tutto in seguito, perché non più sostenuta, rinnovata e proposta da un forte organismo religioso. Fu appunto studiando un manoscritto sulla preghiera della ven. Vernazza, forse autografo, per una edizione commemorativa del prossimo quarto centenario della morte di lei, che mi sono imbattuto nel manoscritto del Fregoso, conservato nello stesso archivio privato, a fianco del codice della Vernazza.

Perché io sono solo « un modesto artigiano delle scienze storiche », devo dire con Lezset Kolakowski, « un paleografo e un bibliotecario », appassionato della ricerca archivistica e preoccupato, ora, di raccogliere i *disiecta membra et oblita* della spiritualità dei secoli passati, non solo locale. Ma, rispolverando quest'opera ascetica del card. Federico Fregoso, — che ebbe una certa fortuna ai suoi tempi, che conobbe diverse edizioni a cavallo della metà del sec. XVI, e che venne anche messa all'indice, come ho già ricordato —, non intendo fare opera di puro accademismo né temo di essere accusato di imprudenza. Ripropongo a buon diritto, per la preghiera accessibile a tutti, una metodologia antica, perché convinto della sua sostanziale validità ed attualità.

Il *Trattato della oratione* viene condannato dall'Inquisizione veneta nel 1544, all'indomani della sua pubblicazione e a pochi anni dalla morte dell'autore. Negli anni successivi, nelle varie edizioni che si moltiplicarono, le condanne si ripetono, anche perché col *Trattato* vengono editi, come ho già detto, alcuni opuscoli di Lutero. Gli studiosi che finora si sono interrogati sulle cause della condanna del *Trattato* — anche nella sua edizione, la prima, priva degli opuscoli luterani —, non danno risposte chiare ed esaurienti, a mio parere. Il Liuima si rifà alle ipotesi del Bongi il quale, nel secolo scorso, poneva l'accento sulle critiche alle preghiere lunghe e al culto dei santi, rintracciabili nel *Trattato*: tutte cose, dice il Liuima, « qui ras-

(7) Il *Commento al « Pater noster »* o *Dell'unione dell'anima con Dio* della ven. Vernazza venne portato, manoscritto, in Spagna dal p. Nicolò Doria, primo generale della congregazione spagnola dei carmelitani scalzi: cfr. G. I. SCATENA cit., pag. 43; è probabile che santa Teresa l'abbia letto, anche se non ne parla mai nelle sue opere.

semblaient trop à ce qui écrivaient les hérétiques » (8). Il Petrocchi, recentemente, alle due suaccennate ipotetiche cause di condanna, aggiunge anche « un vago erasmismo » generalmente diffuso nell'opera e « una posizione senz'altro pre-quietistica » (9), visibile nell'« indifferenza » per la nostra salute eterna (che deve essere lasciata completamente « all'infinita misericordia e liberalità di Dio ») raccomandata dal nostro cardinale. Queste spiegazioni sui motivi della condanna dell'opuscolo del card. Fregoso che nel 1536 era stato chiamato da Paolo III a far parte della commissione cardinalizia per la riforma della Chiesa, a mio parere non possono soddisfare: non solo non trovano conferma nello spirito generale dell'opera ma vengono smentite dalle singole esplicite affermazioni del cardinale, sul culto dei santi e sulla preghiera; tutto ciò apparirà chiaro sia dal riassunto del contenuto del *Trattato* che faccio seguire qui sotto, sia da alcune osservazioni che aggiungerò alla fine, come conclusione. Preferisco pensare ad un eccesso di zelo degli inquisitori veneziani, comprensibile, anche se non giustificabile, nelle circostanze dell'imminente convocazione del concilio ecumenico a Trento, *causa fidei.*

Nel riproporre l'opuscolo del card. Federico Fregoso sulla preghiera intendo rispondere concretamente, per quanto mi compete come « archivista », al « superamento pratico della preghiera » (cioè, in altre parole, alla sua abolizione di fatto), « ai sostitutivi di varia estrazione con cui, da qualche anno, s'è tentato di far tacere la preghiera cristiana in ambienti cristiani, perfino in conventi maschili e femminili e addirittura in occasione di esercizi spirituali, per preferirle moduli e contenuti di ispirazione orientale » (10). In taluni manuali sulla preghiera, che si vengono pubblicando con una certa frequenza, si può trovare un indiscriminato eclettismo circa le fonti che umilia la Rivelazione e ignora il Magistero, come si può anche assistere ad un « acritico » recupero dei « valori terrestri », quali il « corpo », la « roba », la « liberazione », il « pubblico », il « privato », ..., che non solo, come dice Geno Pampaloni, rendono inattuale il *quinto evangelio* di Bossuet, cioè la medievale *De imitatione Christi et de contemptu omnium vanitatum mundi,* ma anche il Vecchio e il Nuovo Testamento.

(8) ANTANAS LIUINA cit., *ib.*

(9) M. PETROCCHI cit., II, pagg. 10, 11.

(10) B. GHERARDINI, in *Doctor Communis,* XXXVI, 1, 1983, pag. 90.

Intendo contribuire al ristabilimento della dignità, della specificità e della pratica genuina della preghiera cristiana, ricorrendo anche ad una fonte antica non sospetta (o, sull'altro versante, ingiustamente sospettata) e dai più oggi ignorata, qual è appunto l'umanista cortigiano cardinale Federico Fregoso. Recentemente H. Urs von Balthasar ha dimostrato, — nella sua analisi non solo storica della « necessità, possibilità e intensità della preghiera contemplativa », appena uscita anche nella edizione italiana (11) —, quanto possa essere utile ed attuale per tutti, laici ed ecclesiastici, gruppi ed individui, religiosi e professionisti, ..., la preghiera cristiana tradizionale, quella di una volta e di « casa nostra » (12).

Il card. Federico Fregoso è figlio del suo tempo, cavalleresco e cortigiano, ma fu anche un vescovo zelante e di soda spiritualità, appassionato studioso delle fonti cristiane, la Sacra Scrittura e la Patristica; non ignorò la religiosità del suo tempo, negli aspetti positivi, che lodò, ma anche nelle sue deviazioni, che combatté con decisione che parve eccessiva; ha in comune con la grande scuola mistica genovese del suo tempo l'accentuato e quasi esclusivo biblismo; fu discepolo, almeno in senso lato, di santa Caterina Fieschi Adorno, « moteur de toute énergie mystique à Gênes, ..., de toute activité spirituelle » (13): il suo insegnamento ascetico per la preghiera è ancora valido e, per diversi aspetti, addirittura moderno, pur nell'impianto antico, della tematica biblica e della problematica patristica (o, forse, proprio per questo?).

Agli Uffizi di Firenze si può ancora ammirare una tela del Tiziano che ritrae, in abiti militari, Francesco Maria della Rovere, il noto « capitanio in le fasse », il « lume et splendore d' Italia », nipote di Giulio II e duca d'Urbino dal 1508 al 1538; e marito di Leonora Gonzaga, destinataria della copia del *Trattato dell'oratione* in mio possesso. Presso i contemporanei il della Rovere ebbe fama di uomo giusto, onesto, prudente e religioso, ma scarsamente colto e poco amante delle lettere e delle arti. Principalmente però fu uno spirito irrequieto: al soldo di papi e di principi, servì Giulio II, Leone X e i Veneziani, ma si urtò coi Medici, per cui venne privato del ducato dal 1516

(11) H. URS VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano, 1982.

(12) B. GHERARDINI, *ib.*, pag. 91.

(13) U. BONZI DA GENOVA, cit., pag. 30.

al 1521: nel 1517 scrisse al Sacro Collegio, minacciando di rifugiarsi presso i Turchi se non fosse stato reintegrato nel possesso del ducato; accusato di fellonia per la « tiepida » difesa di Bologna, si vendicò uccidendo « sulla strada, spietatamente colle sue mani e con l'aiuto dei suoi seguaci » il calunniatore, il cardinal legato Alidosi, « uomo per altro dipinto da alcuni come pieno di malvagità »; si disinteressò dei lanzichenecchi e della difesa di Roma al tempo di Clemente VII, e morì nel 1538, « secondo il Sardi, di veleno, datogli ad istanza di Luigi Gonzaga, soprannominato Rodomonte », mentre si apprestava a partire per la crociata contro i Turchi (14).

Accanto a Francesco Maria, Leonora Gonzaga non dovette godere di una vita tranquilla: lo seguì sempre, nel suo vagabondare per l'Italia al seguito delle milizie, e nel temporaneo esilio; gli diede sei figli, quattro femmine, « tutte ben maritate », e due maschi, tra i quali Giulio, creato cardinale da Paolo III. Era nota per la sua religiosità. La dedica del *Trattato* ne è la conferma.

Ma, nel *Trattato*, la duchessa di Urbino è nominata solo una volta, nella dedica; nel testo, nell'esposizione della dottrina sulla preghiera e nella dettagliata formulazione dei consigli ascetici, non trovo nessun accenno né a particolari stati di vita laicale, né alle situazioni mondane e raffinate di una corte rinascimentale, come quella di Urbino. La Gonzaga apparteneva alla classe dominante, fu sposa, madre e vedova; nella corte di Urbino, mentre il nostro cardinale componeva o aveva appena composto il *Trattato della oratione*, Baldassarre Castiglione andava ambientando, dal 1508 al 1528, il suo Cortegiano, messo all'indice un secolo dopo per il permissivismo morale e il relativismo religioso della « cortigiania » ivi così efficacemente insegnata: niente di tutto ciò nel *Trattato*, niente che mi possa far pensare anche lontanamente ad una riedizione dei medievali *specula principum* come il *Liber manualis* di Dhuoda di Settimania per il figlio, dell'843, né ad un aggiornamento dell'*epistola 130* di sant'Agostino, indirizzata alla ricca vedova Proba.

I titoli dell'opuscolo, nella redazione manoscritta e nella edizione a stampa (*Trattato della oratione all'ill.ma signora...*, e *Pio et christianissimo trattato della oratione, il quale dimostra come si debba orare...*) non ne rispecchiano con sufficiente fedeltà il contenuto. Non si tratta di una esposizione sistematica

(14) L. A. MURATORI, *Annali d'Italia*, pref. di G. Catalani, X, Lucca, 1764, pag. 229.

e completa della dottrina cristiana sulla preghiera, né di un metodo per la preghiera appropriato ad un particolare stato di vita, quasi un *directorium de institutione peculiaris fidelium coetus* come direbbe il Vaticano II, ma, sostanzialmente, della preparazione generica alla preghiera privata attuale, preparazione valida per tutti ma specialmente per laici e principianti, nell'esclusione esplicita della preghiera liturgica e corale: « nostra intentione, — dice il card. Fregoso —, essendo non trattare in questo nostro ragionamento di quelle oracioni publiche, che più presto si possano chiamare canti e laudi, essendo per la più parte piene di salmi et hinni.., ma di quelle che si debbano fare da tutti coloro che, col nome di christiano... ». Il cardinale accenna anche alla preghiera abituale, allo spirito di preghiera, che identifica con lo stato di grazia, interrotto solo dal peccato mortale; ma il suo proposito specifico è quello di trattare di « quelle altre oracioni attuali, nelle quali l'huomo, separato in tutto da ogni altra opera mondana, si mette a parlare con Dio come presente, parte con la lingua, parte con la mente e col pensiero... ». La preghiera è la caratteristica dei veri cristiani, di coloro cioè che, essendo tali di nome, anagraficamente, per avere ricevuto il « baptesmo », vogliono esserlo anche di fatto, nella sostanza, in quanto intendono « *etiam* essere figlioli del Padre celeste e fratelli di Giesù Christo et herede insieme con Lui del regno eterno ». Il Fregoso conosce, ovviamente, anche la preghiera di unione, per mezzo della quale « l'anima... s' aprossima a Dio o vero con Lui si congiunge e unisse e fassi non solo simile a Lui secondo la sua creacione ma diventa al tutto divina e in Lui si transforma... », ed è convinto che col suo metodo anche i principianti possano progredire ed arrivare alla contemplazione, « l'anima, salendo dalla lettione alla meditatione e dalla meditacione all'oratione, per continuo exercitio si farà atta a poter pervenire a quello altro più sublime grado della speculatione delle cose divine e de ascendere in sino al terzo cielo, ove si vede quel che non è permesso all'huomo di parlarne e sentesi quelle soave consolationi che hanno experimentato quelli che da Dio son fatti degni di conseguire sì alti doni... », ma volutamente non ne parla, e si limita alla preghiera di domanda, propria dei principianti.

La destinazione generica del *Trattato* ai principianti laici è confermata anche dal rifiuto esplicito delle sottigliezze e della problematica teologica specialistica: « in questo nostro libreto intendemo di raggionare non con molta sottilità né cittacioni di authorità di dottori...; il proposito della presente materia non ricerca da noi la solutione di così gravi dubbi né ancho

grandissimi errori...; solo così da longe intendemo di mostrare la via a quelle anime che sono disiderose di ritornare nel dritto sentero della oratione, disviati da pocho tempo in qua, per pocho studio e essercitacione delle Sacre Lettere, per tanti periculosi diverticuli... ». Ancora: « Questi nostri documenti, quali si siano, intendemo esser scritti a quelle persone che hanno la voluntà loro giusta e dritta in Dio, e se pure occorre che la sua bontà infinita resti alcuna volta da loro offesa e che questo non proceda da propria malitia o volontaria ellettione ma dall' ignoranza nostra che havemo delle legge di Dio, e della giusticia sua o vero da una certa fragilità e debolezza che non puote mettere in opera quello che per essa divina legge ne è comandato et alle male persuasioni di questo mondo alcuna volta consentimo e ci rendiamo come deboli combatitori vinti e prigioni alli nostri nemici. A questi tali ignoranti e fragili essortiamo che nell'orationi loro... ».

CONTENUTO

Nel riassumere il contenuto del *Trattato della oratione* del card. Fregoso, rispetto l'ordine di successione dei vari argomenti, ma ne dò una intitolazione mia, dal momento che il testo manoscritto che possiedo, come ho già detto, è privo della divisione in capitoli.

Ognuno vedrà agevolmente come la tematica trattata dal cardinale sia biblica e la problematica patristica. La Sacra Scrittura forma l'ossatura del *Trattato,* l'impianto strutturale e contenutistico: l'Autore prende lo spunto dalla Scrittura, argomenta sulla base della Scrittura e spesso conferma le sue conclusioni con la Scrittura. La Scrittura è sempre nominata ma quasi mai citata con riferimenti dettagliati; è riportata in traduzioni fedeli e spesso letterali. Il card. Fregoso si avvicina ad essa « con l'occhio dal spirito illuminato », per coglierne il senso spirituale, senza trascurare il senso letterale, e anche con qualche erudita analisi filologica, dall'ebraico e dal greco. I Padri sono i più antichi scrittori ecclesiastici, dall'età subapostolica al V secolo. Non sono espressamente citati, ma nel testo si possono riconoscere richiami, ad esempio, a Clemente Alessandrino, a Cipriano, a Tertulliano, ad Origene, ad Ambrogio, ad Agostino, ..., e forse anche ad Ippolito e ad Evagrio. Non mancano riferimenti ad eretici, gli « euchiti » od oranti, in particolare. Si avvertono echi, anche, dell'*Imitazione di Cristo.*

E' possibile anche cogliere, nella disposizione della materia, alcune analogie con l'*Epistola 130* di sant'Agostino, il trattato sulla preghiera composto per Anicia Faltonia Proba; cioè, gli argomenti esposti dal card. Fregoso possono ricondursi alla famosa tripartizione agostiniana *qualis ores, quid ores* e *ut ores* (come o con quali disposizioni interiori pregare, che cosa chiedere a Dio nella preghiera, con che cosa o con l'esercizio di quali virtù accompagnare la preghiera).

Il silenzio sui *novatores* (ho già detto che è errata interpretazione dei critici del pensiero del cardinale a proposito del culto dei santi), è solo apparente: la difesa, ad esempio, del libero arbitrio, la necessità dell'ascesi e dell'opposizione efficace al peccato, non sembrano casuali.

Altre osservazioni più dettagliate farò seguire al riassunto del contenuto.

Il cardinal Fregoso fa precedere alla trattazione della parte centrale dell'argomento che si è prefisso una specie di introduzione: prima di entrare nell'« edificio della oratione », si intrattiene abbastanza diffusamente sulla dignità o efficacia della preghiera, « spatiando alquanto nel Testamento Vecchio » che introduce al Nuovo, come in una specie di « porticho » antistante.

Dignità o « efficacia e virtù » della preghiera privata.

Per il card. Fregoso, la dignità della preghiera, di domanda e di unione, consiste nella sua efficacia: se la preghiera ottiene (e l'ottiene) tutto quello che con essa l'uomo chiede a Dio, — la cessazione dei castighi, le grazie materiali e spirituali, individuali e sociali, e l'unione con Lui —, vuol dire che essa, in se stessa, è una cosa altamente eccellente. E' un dato di fatto, e il nostro Autore lo illustra istituendo un parallelo tra momenti del *Vecchio Testamento* e la storia a lui contemporanea. Quando Core, Datan ed Abiron si ribellarono e « furono da la terra inghiotiti, ..., e duecento cinquanta huomini consentienti alla loro audatia furono, dal fuoco che venne dal cielo, abrusciati », il popolo mormorò contro Mosè ed Aronne, e allora si accese « l'ira di Dio » che « mandò la fiamma dal cielo per divorare e cancellare in tutto quello ostinato populo »; ne erano già morti « quatordeci millia settecento, quando la preghiera di Aronne, « il torribulo e lo incenso », si interpose

« tra il populo e l'incendio », placò l'ira di Dio e ottenne che « la piagha e lo incendio si restringesse ». Ai giorni nostri, continua il Card. Fregoso, Dio, pentito di avere creato l'uomo, per « la varia moltitudine di peccatori di questo corrotissimo secolo », e « provocato dalle nostre tante e così varie iniquità », da una parte « prende suplitio di alcuni populi o con guerre crudelissime o con fame o con pestilentie, a correttione di ribaldi e approvatione e confermatione de i giusti », ma dall'altra, « per la propria sua natural misericordia », suscita qualche santo « che mandi al cielo, nel suo conspetto, l'odore delle sue orationi, quasi incenso acceso da quel fervente fuoco preso de su l'altare del suo cuore... »: il quale profumo dell'orazione, « interponendosi come bastione e ripparo tra l'ira di Dio e la plebe ignorante, preverte il divino giudicio, restingue lo incendio e induce la benedicione e la pace invece della maledicione e della vendetta ». E così, per le preghiere « de elletti... che Dio se ha riservato quasi per seme, alcune nobilissime città d'Italia, poste in extremo periculo, ... (sono) state miraculosamente preservate da simili ingiurie..., e tanti huomini (sono stati liberati) dalla morte, e molti talvolta innocenti, di tenera età e di matura »; e si sono viste cessare « le violenze di sfrenati soldati a tante honeste madri di famiglia, tanti stupri de vergini sacre e di profane, e tanti altri indegni casi che procedono dalla pestilenza ma potissimo dalla guerra ».

Tutto questo, che si può ottenere con la preghiera, è superato da « quella dolceza e quella soavità che sente l'anima quando, col mezzo di quella (preghiera) s'aprossima a Dio overo con Lui si congiunge e unisse e fassi non solo simile a Lui secondo la sua creacione ma diventa al tutto divina e in Lui si trasforma... ». Si ha qui un accenno alla preghiera di unione (un altro accenno verrà fatto più avanti); ma non essendo intenzione del cardinale Fregoso, come ho già fatto notare, svolgere questo aspetto della preghiera, si ritorna subito alla preghiera di domanda. Solo che, approfittando dell'accenno alla preghiera di unione, quasi per semplice assonanza, il nostro Autore indugia ad illustrare il legame, puramente giuridico direi, che la preghiera di domanda instaura tra l'uomo e Dio, e ricorre alla visione della scala di Giacobbe. La preghiera è come questa scala, che poggia in terra ma penetra in cielo; su di essa, come salgono e scendono gli angeli, così salgono a Dio le richieste degli uomini e scendono agli uomini le grazie di Dio; essa congiunge i due templi, quello inferiore, della terra da Gesù chiamato « casa dell'orazione », e quello superiore, del cielo, a similitudine del quale Dio comandò a Mosè di costruir-

Gli un tabernacolo. Tra i due templi si danno analogie e differenze: « in questo (tempio della terra) è sommo sacerdote Aronne, in quello è sommo sacerdote Giesù Christo; in questo s'offeriscono i sacrifici matutini e vespertini, da quello piovono le gracie la notte e il giorno che inebriano la terra...; in questo si porgono le orationi, in quello se exaudiscono e se le retribuiscono il merito secondo la dignità di quelle; in questo finalmente ministrano li leviti..., in quello ministrano gli Angeli assiduamente ascendendo e discendendo secondo la volontà del Sommo Sacerdote... ». Questa scala tra cielo e terra, la preghiera che lega l'uomo a Dio, è un ponte saldissimo, indistruttibile, ben più solido di quel ponte col quale « quel pazzo re », Serse, voleva congiungere « l'Asia con l'Europa sopra l'Hellesponto », che venne distrutto « da un pocho di vento» che gonfiò il mare, e del quale a lungo « ha ragionato la loquace Grecia », che da ogni occasione pigliava « argomento alla sua affettata eloquenza ».

Le modalità esteriori della preghiera privata attuale.

Il card. Fregoso le chiama anche « dubbi » o « questioni », per le soluzioni diverse che, in teoria e in pratica, se ne potrebbero dare.

Si tratta del luogo della preghiera, degli atteggiamenti che il corpo può o deve assumere durante la preghiera, del tempo della preghiera, nel senso della durata e della frequenza di essa e non dei particolari momenti del giorno e della notte da dedicarsi alla preghiera.

Il nostro Autore accetta di parlare di queste modalità esteriori solo per escluderne o, almeno, per limitarne l'importanza. Il suo intento è fortemente e chiaramente polemico, il suo atteggiamento è deciso e convinto, confortato dall'esperienza della *cura animarum* nelle diocesi di Salerno e di Gubbio. Ha di mira certe degenerazioni devozionali della « plebe ignorante », le « vane superstitioni » e le « male consuetudini » del popolo, che gli procurano una vera sofferenza e che lo obbligano ad una ingrata fatica, nel tentativo di estirparle. Talvolta si tratta di deviazioni di metodologie per la preghiera introdotte dalla *devotio moderna,* la quale non è mai nominata ma è sempre presente, accettata o discussa, sullo sfondo del Trattato; sono metodologie valide all'origine ed anche oggi, se suggerite con misura ed efficacia, come viene fatto ancora dai maestri di spi-

rito, specialmente, ma non solo, negli ambienti di formazione alla vita religiosa.

Il nostro cardinale è preoccupato principalmente di rivendicare il primato dell'interiorità, di riaffermare senza tentennamenti la necessità del fervore, della sincerità e della purità del cuore nella preghiera.

Il luogo privilegiato della preghiera attuale privata: « il cubiculo del cuore ».

Sulla base dell'insegnamento impartito da Gesù alla Samaritana al pozzo e, tramite la Samaritana, « a tutti quelli che vogliono chiamarsi e essere veramente soi discepoli », il card. Fregoso afferma senza reticenze che « il luoco dell'oratione è di nulla importanza »: chiedersi quale potrebbe essere l'edificio materiale migliore per pregare significherebbe avere una « carnale intelligenza » della preghiera e nutrire un « carnale dubio » sulla sua validità in assoluto, come facevano gli Ebrei del tempo di Gesù. Quello che conta è l'ambiente spirituale, che ognuno di noi deve sapersi creare. All'individuazione di questo ambiente ottimale, che è poi « il cubiculo del cuore » opportunamente preparato, il cardinale procede per gradi, attraverso una progressiva « smaterializzazione », direi, dei vari luoghi. E' sua intenzione, come ho già ricordato, parlare solo della preghiera privata dei laici, e non anche della preghiera pubblica, liturgica e corale; ma, pur con questa limitazione, egli non può ignorare del tutto la chiesa, *domus orationis* per eccellenza, come edificio materiale. Però, della chiesa considerata in questo senso, coglie solo l'elemento o la caratteristica esteriore atta a favorire l'interiorizzazione della preghiera; tale elemento è lo « orientamento », la collocazione da est a ovest dell'edificio: le leggi « canonice ordinano che le nostre chiesie siano voltate all' oriente e che verso quella parte si offeriscano i nostri sacrifici »; non si sa, continua il cardinale, se questa disposizione sia stata imitata dagli Ebrei i quali, seguendo sempre la materialità del precetto, « in qual parte del mondo si trovano, si voltano *con gli occhi del corpo* inverso quel loro tempio terreno », oppure se sia stata introdotta perché « ai nostri antichi... è parso conveniente voltarse inverso quella più splendida parte donde sorge al mondo la luce »: comunque, è certo che con questa disposizione architettonica si vuole « significare che con gli occhi della mente dobiamo sempre esser volti a quella

parte donde si leva il Sole, quel che al mondo ha portato la luce spirituale », Gesù. Luogo migliore della chiesa pubblica per la preghiera privata è la « camera toa », di evangelica memoria, nella quale più che in qualsiasi altro luogo materiale si può pregare con frutto, « serrato l'uscio, ... dove non possa entrare né vanità, né hipocrisia, né alcuna titilatione della gloria mondana ». Il luogo veramente fatto per la preghiera però è « il cubiculo del cuore », opportunamente preparato. La preparazione, alla quale deve essere sottoposto il cuore perché diventi luogo privilegiato per l'orazione, si articola in due fasi, l'una negativa e l'altra positiva, l'una di purificazione e l'altra di « santificazione ». La fase negativa, di purificazione, consiste nel radicale rifiuto di ogni legame col mondo, di ogni pensiero e di ogni affetto non solo illecito ed eccessivo, ma anche semplicemente indifferente o « curioso »: si deve « orare nel segreto del cuore, ispulso ogni curioso e soverchio pensiero »; bisogna « serrare sopra tutto l'uscio del cuore e excludere da quello ogni pensiero terreno di qual si voglia cupidità o illicito affetto »; bisogna staccarsi dalla terra, « abandonare questi luoghi bassi, questi luoghi concavi, pieni di immondicia, ove fluiscono le sordideze di questo fangoso mondo, e ascendere in alto con l'animo eretto verso il cielo, con li nostri pensieri sublimi e ellevati a quel monte ove non puote ascendere il vento della superbia, né la densa nebia della avaritia, né vi discende la pioggia della luxuria, che suole soffocare quelli che habitano in queste valli... ». Dobbiamo staccarci dalla terra, sull'esempio di Gesù il quale, « quando parlava alle genti che il seguivano, spesse volte stava ne i luoghi campestri, ma quando voleva parlare al Padre suo adorandoLo sempre ascendeva al monte ». La fase negativa non basta; coloro che vogliono pregare devono procedere anche alla fase positiva, di santificazione: è necessario che « mondino il loro cuore e lo santifichino, in modo che Dio vi possi habitare ». La santificazione consiste nell'« affetto e solevazione del spirito, e nella verità e purità del cuore ». La preghiera fatta nel « cubiculo del cuore » così preparato è la vera, unica preghiera; devono condividerla anche coloro « che ricercano le chiese come luochi santi per fare le loro orationi ... ». Le preghiere pubbliche, liturgiche e corali, e le preghiere private fatte in luoghi pubblici, devono godere delle condizioni dell'orazione fatta « nel cubiculo del cuore », cioè devono essere fervorose, sincere e pure.

In tal modo, con queste condizioni, ogni preghiera sarà sempre interiore o interiorizzata, « tu farai sempre l'oratione in te stesso »; « il cubiculo del cuore » diventerà abitazione, tempio

e altare di Dio, dove opera lo stesso Dio: « orarai nel tempio di Dio, et sarai essaudito, perché ove Lui habita ivi essaudisce, e sopra l'altare del tuo cuore offerisce il sacrificio mondo dell' oratione ».

Gli atteggiamenti del corpo durante la preghiera privata attuale.

Anche a proposito degli atteggiamenti e delle posizioni che il corpo può assumere durante la preghiera privata (in piedi, in ginocchio, prostrati per terra, a mani giunte, a braccia aperte in croce, ad occhi bassi « deffissi per terra » o elevati al cielo, ad alta o a bassa voce...), e a proposito della questione « quale di questi o di quai altri si voglia sia milgore (sic) e sia piò convenevole a questo offitio dell'oratione », il card. Fregoso ribadisce, con la conosciuta risolutezza, la preminente esigenza dell'interiorità e della sincerità: « non ne l'habito del corpo consiste la virtù dell'oratione...; a quello che si faccia il corpo non si deve pensare punto...; le cerimonie corporali non sono di alcun momento in se stesse alla oratione... ». Quello che conta è l'« affetto del cuore », e l'atteggiamento del corpo deve corrispondere a tale affetto, la vera orazione consistendo non nello « stato della persona » ma nel « fervore del spirito, nella promptezza del cuore e in quel'ardore che ti consuma l'anima e la penetra insino alle midolla ». L'atteggiamento del corpo non può essere premiditato o prescritto, ma deve essere lasciato « al tutto ne l'arbitrio de l'affetto, il quale spesso lo dispone hora in un modo, hora in un altro, hora l'inchina verso la terra, in segno di humilità (come accade a quel publicano che adduce Giesù Christo in comparatione di quel tumido e vano phariseo), hora l'adrizza verso il cielo, mosso da quella fiamma che sempre inalza la mente alla contemplazione delle cose divine ... ». Il fervore costringe «il corpo a seguitarlo secondo che lui si muove, hora alto per le contemplacioni, hora basso per la humilità e la sommessione... ».

L'atteggiamento del corpo, però, ha un'altra funzione: non è soltanto espressione esterna, quasi « scritta in fronte » dell' « interno affetto » di ciascuno (direi, parafrasando i noti versi barocchi), non è solo effetto del fervore: può e deve anche essere, almeno in parte, causa del fervore stesso, può contribuire a riaccenderlo quando questo fosse « alcuna volta intepidito », a « risvegliare la devotione sonolenta e torpida ». Questa seconda funzione degli atteggiamenti del corpo è efficacemente espressa

dal card. Fregoso col ricorso ad una immagine presa dai « libri di quelli che tratano quelle opere di Dio che sono chiamate naturali », cioè dai trattati di zoologia, secondo le concezioni del tempo, e che riguarderebbe i costumi del leone: « questi istrinseci moti servono spesso come esca ad accendere il fuoco nel cuore; e così, come si legge nei libri, ..., dicono del leone che, quando si vuole apparechiare a qualche pugna e per offendere altri o per diffendere se medesmo, si percote con la coda a guisa di sferza, per excitare l'ira e farsi più crudele, così noi, volendo risvegliare la devotione sonolenta e torpida, dovemo con questi moti exteriori provocarla e incitarla e tanto excoterla che nel cuor nostro la sentiamo desta e aparecchiata... ». In questo caso, gli atteggiamenti del corpo vengono ricondotti alla funzione dei « pii accorgimenti » suggeriti dalla *devotio moderna*. Lo stesso vale per il tono della voce, alto o basso.

Per illustrare ulteriormente la relativa importanza degli atteggiamenti del corpo in generale, il card. Fregoso ricorre all' episodio di Elia e dei profeti di Baal: questi ultimi, come si sa, « con voci grandi invocavano quel loro dio e con altre impertinenti cerimonie, ... e gridando ogni hora più forte, mai non venne il loro dio; ma venne il Dio onnipotente de Israel, invocato con una tacita e piccola oratione dal suo propheta Elia il quale, con un novo et inusitato gesto, ponendosi la faccia tra le ginocchia, orò e fu exaudito e il sacrificio fu consumpto dal fuoco... ».

Il tempo o la durata e la frequenza della preghiera privata attuale

Il contrasto tra la scompostezza dei profeti di Baal e la « misura » della preghiera di Elia (interiorizzata al massimo, come indica il « novo et inusitato gesto » del profeta che tutto si raggomitola su se stesso), introduce l'argomento del tempo o della durata e della frequenza della preghiera privata: « la oratione deve essere longa o veramenti breve? ». Sulla base della Sacra Scrittura, il card. Fregoso afferma che le preghiere attuali private debbano essere « di molta brevità, ma di molta sostanza e significatione ». A questa conclusione il nostro Autore arriva analizzando i vari testi scritturistici sulla preghiera, talvolta apparentemente in contrasto tra loro, per darne la retta esegesi, nel ricorso opportuno anche alla distinzione tra la preghiera abituale, da identificarsi con lo stato di grazia, inter-

rotto solo dal peccato mortale, e la preghiera attuale, cioè il nostro fitto dialogo con Dio che non può, però, non essere interrotto frequentemente dalle « attioni di questa vita, senza le quali non possiamo passare il viagio di questo mondo ». Gesù, ai suoi discepoli, diceva: « quando orarete, non vogliate molto parlare »: in tal modo « questa dottrina del Maestro nostro Giesù Christo dimostra l'oratione dover essere breve ». D'altra parte, però, « molte altre authorità del medesimo Maestro e di suoi discepoli ... e molti essempi conformi », cioè molti altri insegnamenti teorici e pratici di Gesù e della chiesa apostolica, sembrano contraddire a questa dottrina: Gesù esorta a pregare sempre senza mai cessare, san Paolo afferma che si deve pregare senza intermissione, Gesù poi passava le notti a pregare, e i suoi discepoli, secondo « il libro delle attioni loro », gli *Atti degli Apostoli*, « facevano il medesimo, perseverando nelle orationi tutti concordi ». Il card. Fregoso risolve queste contraddizioni ricorrendo al testo greco dei Vangeli, che significa « non vogliate parlare molto e vanamente », per cui Gesù non disse ai suoi discepoli « non vogliate molto orare », ma disse « non vogliate molto parlare», e gli apostoli « non dicevano "parlate molto nelle vostre orationi", ma dicevano "orate sempre senza intermissione" ». La dottrina di Gesù Cristo sulla preghiera « ci insegna che la molta oratione non consiste nelle molte parole ma nelle cogitationi buone, nelli giusti desiderii, ne l'amare e venerare Dio con timore e tremore e principalmente non solo in astenersi da i vicii ma in abominarli e massimamente quelli chi sono di dritto contro l'honor di Dio e di Giesù Christo suo Figliolo ». Questa preghiera non si deve mai interrompere, « né veggiando né dormendo, né in qual si voglia altra ocupatione di questa vita »; è la preghiera fatta, come dice san Paolo, « col spirito e con la mente », e non con le labbra soltanto. Non ha fondamento, « né di authorità né di convenevole ragione », la pratica invalsa nella « plebe christiana » di ripetere innumerevoli volte la stessa preghiera del *Pater noster* o dell'*Ave Maria*, identificando l'orazione con la recita di formule; questa è una « falsa dottrina », una vera « vana superstitione », che ha avuto come unico effetto quello di far dimenticare « in tutto l'attentione della mente », nella quale consiste la sostanza della preghiera, per non attendere « ad altro che a volger la lingua e menar le labra con celerità, e infilzare i *Pater* nostri o voltar le carte dello officiolo »; e sono « involti nelle tenebre palpabili » della superstizione coloro che credono di « egregiamente haver fatto la loro oratione » solo perché « hanno batalogizzato (*biascicato?*) una hora o doe, col pensiero sempre vagando e

spesse volte in cose alla oratione al tutto contrarie ». Chi avesse questa opinione non si differenzierebbe dagli « euchiti » o oranti, famosi per la loro « mirabile velocità di lingua », con la quale « tutto il giorno passavano in mormorare salmi o altre orationi »: costoro vennero condannati come eretici « da quelli santi huomini di quei tempi, ..., e da quella pia e veramente christiana chiesa ispulsi ed eradicati ».

La preghiera, quindi, da una parte, deve essere « longa, assidua, continua, perpetua, senza intermissione in quanto al desiderio e in quanto all'affetto », e questa è la preghiera abituale, o stato di grazia, perché quando san Paolo esortava a pregare senza cessare intendeva esortare a pregare « senza peccato, perché solo il peccato è quello che puote interrompere questa oratione... »; dall'altra, le preghiere attuali, quelle « nelle quali l'huomo... si mette a parlare con Dio come presente, parte con la lingua, parte con la mente e col pensiero », devono essere « brevi, spesse, acute e penetrative a guisa di saete, ... ». In particolare, le preghiere attuali non duveno superare, in la durata, « la misura della devotione e dell'ardore del cuore », il tempo del fervore: quando si sentisse venir meno il fervore, « l'ardore del cuore intepidire », sarebbe opportuno sospendere di pregare, « deve l'huomo sorgere da l'atto de l'orare », per ritornarvi con più fervore in un altro momento migliore. Non è possibile che il fervore sia sempre al massimo, e d'altra parte queste preghiere, per essere gradite, devono essere « a guisa di saete, ... infiammate, ... che pungono e trapassano in sino al cuore e ne le viscere di Giesù Christo ». Così facevano i monaci antichi, che « habitavano l'Egipto, la Palestina e la Tolomaide, ... anachoriti... e cenobiti...; da questa tale disciplina uscirono Basilio monaco, Paulo primo heremita, Hilarione et Antonio, celebratissimo huomo a quei tempi dopo gli Apostoli fra tutti li orientali... ».

ALBERTO BOLDORINI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*, Genova, 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LIBRI - Rassegne

NOTE SULLA STORIA DELL' INTRANSIGENTISMO CATTOLICO

Bianca Montale, in un recentissimo saggio su CLERO E SOCIETA' CIVILE A PARMA DOPO L'UNITA' (*Rassegna Storica del Risorgimento*, 1982, fasc. 4) ripropone ad un più attento esame la figura di Mons. Felice Cantimorri, vescovo della città emiliana sino al 1869. Un *intransigente* che, difensore del temporalismo ma prima di tutto di valori religiosi e morali posti in discussione, nega allo stato ogni diritto di ingerenza nelle questioni che ritiene di sua competenza; un carattere fermo e senza cedimenti, che affronta con coerenza e fedeltà al suo impegno urti violenti con l'autorità politica, sino all'arresto e al domicilio coatto a Cuneo, nel 1866. Cantimorri non è — come si affrettano a ribadire i suoi biografi — uomo di vasta cultura né di eccelsa levatura ma è sacerdote fermo e pio (« sono un vescovo, non un politico » scriverà per chiarire il senso delle sue scelte). La sua figura è tuttavia emblematica come campione di una situazione frequente in un decennio di clamorosi conflitti tra Stato e Chiesa.

La storiografia tuttora imperante — sia di parte marxista, ciò che è logico, sia di quella parte cattolica che si fregia di

etichette progressiste (oggi è raro trovare cattolici senza aggettivi) — condanna sbrigativamente come reazionari e relitti del passato tutti coloro che non hanno saputo, subito, tenere il passo con i tempi. Il giudizio è quasi sempre di natura politica o sociale, e non tiene conto di aspetti di primaria importanza. Il temporalismo è spesso solo una componente, e non la più rilevante, dell'intransigentismo. La condanna del clero reazionario è senza appello: raramente c'è un tentativo di cogliere le ragioni di natura religiosa e morale che hanno ispirato atteggiamenti certo duri, ma coerentemente alieni da ogni compromissione.

Si trova assurdo che un vescovo rifiuti il *Te Deum* per la festa dello Statuto, senza cercare un perché che non sia di natura politica o di attaccamento al vecchio assolutismo. Parma offre un campione assai ampio della confusione che si crea, sul piano religioso, con il nuovo corso politico *liberale*. Non c'è soltanto, com'è ovvio, l'applicazione delle leggi Siccardi e Rattazzi, ma anche un'ondata di laicizzazione in ogni settore, di anticlericalismo che è al tempo stesso anticattolicesimo.

I due quotidiani — la *Gazzetta di Parma* e il *Patriota* — ironizzano sui dogmi e sui sacramenti che sono giudicati superstizioni. La Chiesa va combattuta a priori come nemica della libertà: ed è a questo punto che il vescovo ha il dovere di reagire. Le pastorali di Cantimorri, spesso parafrasi dei testi sacri, sono quanto mai precise: ricordano ai cattolici che occorre opporsi a chi insulta la Madonna, nega il dogma della Trinità, irride al matrimonio religioso e al sacramento della confessione. La campagna di scristianizzazione condotta da quegli ambienti liberali, che trent'anni dopo invocheranno l'aiuto dei cattolici contro radicalismo e socialismo, è rigorosamente documentata.

Lo Stato, inoltre, considera il clero solo usufruttuario dei beni che possiede (le dispute sui tagli di alberi nei conventi sono abbastanza significative) ed opera in modo diretto e determinante nell'assegnazione dei benefici vacanti (per i quali sono preferiti religiosi, per stessa attestazione del prefetto, ignoranti e amanti del gentil sesso, ma liberali, a sacerdoti colti e pii, ma legati al vescovo).

Un mondo tutto da riscoprire, per comprendere le ragioni di certe durezze polemiche dell'intransigentismo. Non si vede perché, su certe questioni, un cattolico debba essere senz'altro transigente.

La capillare schedatura del clero in questi anni mostra le

dimensioni del fenomeno: il clero è nella stragrande maggioranza con il suo pastore, e quei sacerdoti che si pongono in urto aperto con la Curia sono quasi sempre condizionati dai loro legami con l'autorità civile (sono, insomma, dipendenti statali).

Il discorso su Cantimorri si potrebbe allargare, e condurre a conclusioni poco confortanti su certa storiografia di varia tendenza che giudica secondo schemi collaudati e ormai accettati senza sforzo come canoni di interpretazione. Il clericalismo, insomma, ha tutti i torti possibili: mentre l'anticlericalismo è nobile e giusto, ed ha sempre, o quasi, ragione. Un nuovo manicheismo ha spostato, insomma, tutto il bene e tutto il male da una parte all'altra. L'*Italia laica,* che per Guido Verucci comprende elementi distantissimi, da Manzoni a Podrecca, è carica di meriti per aver difeso lo Stato dalle ingerenze della Chiesa (attuando però non una separazione, ma una politica giurisdizionalistica); ed è, per lo storico che ne narra le vicende, campione di libertà e giustizia, senza ombre o riserve. Nessuno intende qui negare le asprezze, i toni polemici e anche gli errori di certo clericalismo chiuso e attaccato agli antichi regimi: per ragioni, però, che non sono sempre e soltanto politiche. Ma chi rovescia le proprie accuse sul clericalismo chiude troppo spesso tutti e due gli occhi sull'anticlericalismo, i cui toni di bassa lega non sono certo inferiori a quelli dell'antagonista, e che non combatte solo uomini e istituzioni, ma irride alla fede dei credenti. Negli ultimi decenni dell'800, a Genova, persino un'organizzazione non sospetta come la repubblicana *Consociazione Operaia,* troverà il violento anticlericalismo di certi circoli (che aggrediscono in pubblico i sacerdoti) così di cattivo gusto dal prenderne pubblicamente le distanze. Per comprendere il clericalismo occorre studiare a fondo anche la parte avversa, che suscita comprensibili reazioni: l'*Osservatore Ligure Subalpino,* ad esempio, nasce a Genova come reazione alla *Maga.*

E' assurdo e contraddittorio trovare accettabili i romanzi di Garibaldi ma non i fondi dell'*Armonia.*

Il *Cattolico,* in polemica contro il *Corriere Mercantile* violentemente anticlericale nel decennio cavouriano, asseriva che i giornalisti liberali erano incapaci di comprendere le ragioni dei cattolici perché digiuni di teologia: un ammonimento che anche oggi si potrebbe rivolgere a certa stampa, che sentenzia con sicumera su argomenti che non conosce.

La storia del movimento cattolico — che per la verità negli

ultimi tempi approfondisce temi a lungo trascurati, come quello della pietà e della religiosità popolare — è stata per troppo tempo scritta in modo unilaterale. Anche sacerdoti sovente mimetizzati in abiti borghesi hanno tuonato dalle cattedre contro i torti della Chiesa e del clero, offrendo delle vicende un quadro tutt'altro che equilibrato; hanno diviso i religiosi per categorie economiche, ed hanno esaltato fuori da ogni misura oppositori ed eterodossi. Don Bedeschi ha simpatizzato per i cattolici *disubbidienti* e padre Rosario Esposito ha scoperto le opere buone dei nostri fratelli massoni: ma le opere buone dei cattolici non sembra ci siano mai state. Tutti i difetti e le colpe sono ricadute sugli obbedienti, sulla gerarchia che certo non può andare esente da critiche ma che è stata ispirata, nel suo comportamento, dalla difesa di valori religiosi e morali, che era suo compito tutelare.

In questo senso va intesa, nelle sue ombre ma anche nelle sue luci, l'opera dell'intransigentismo cattolico.

B. G.

ABBONAMENTI

Italia	L. 10.000
Estero	L. 12.000
Sostenitore	L. 20.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000